

Clemente Fernández, S.I.

Los filósofos antiguos

Selección de textos

Biblioteca de Autores Cristianos



El pan de nuestra cultura cristiana

VOLUMENES DE PROXIMA APARICION

BAC Enciclopedias

HISTORIA DE LOS DOGMAS. T.I cuad.2b: Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media, por E. Gössmann.
T.III cuad.2c: Soteriología (desde la Reforma hasta nuestros días), por B. A. Willems.

BAC Maior

SAGRADA BIBLIA. Ed. crítica, por F. Cantera y M. Iglesias.
JESUS DE NAZARET. Introducción a la cristología, por Olegario G. de Cardedal.

BAC Normal

LA CRISIS DEL SACERDOTE EN GRAHAM GREENE,
por L. Durán.
HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T.IV, por T. Urdánóz.

BAC Minor

INTRODUCCION A TOMAS DE AQUINO, por S. Ramírez, O. P.

La B. A. C.

LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS reúne orgánicamente, en las diversas secciones que la integran, el principal acervo de la sabiduría cristiana perenne y seleccionados estudios de la investigación moderna. Al lado de las fuentes tradicionales del pensamiento cristiano ha ido incorporando obras fundamentales de teólogos y pensadores de nuestra época.

La BAC no es de escuela, de institución determinada, ni de un grupo particular. Es de todos y para todos y, atenta a los signos de la época, quiere servir de instrumento para canalizar la respuesta del pensamiento cristiano a los problemas de hoy.

Nuestra obra no es oficial ni de mecenazgo; descansa únicamente en la confianza, estímulo y apoyo de sus lectores. Es una comunidad moral de autores, editores y lectores. Antepone al provecho propio el servicio general. Por eso procura conjugar el criterio de mayor perfección con la máxima baratura. En esta línea de superación, la BAC ha ido mejorando sensiblemente tanto la calidad interna de sus textos como el cuidado tipográfico de sus ediciones.

La BAC está patrocinada por la Pontificia Universidad de Salamanca, que ayuda y asesora eficazmente a los editores. Se ve respaldada por centenares de juicios elogiosos en revistas científicas nacionales y extranjeras. Y se siente apoyada, finalmente, por el plebiscito significativo de millones de lectores cultos, que agotan copiosas ediciones.

La BAC ha rebasado ya la cifra de 8.750.000 volúmenes editados y en repetidas ocasiones ha recibido de la Santa Sede, y concretamente de los tres últimos Papas, palabras de bendición y aliento, que constituyen nuevo motivo para continuar la obra comenzada hace ya treinta años.

Diciembre 1974.

El pan de nuestra cultura cristiana

Pida toda clase de informes a

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MATEO INURRIA, 25 - APARTADO 466 - MADRID (16)

LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS

EN este nuevo volumen de la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS prosigue el P. Clemente Fernández, profesor de Filosofía en la Universidad Comillas, la tarea—iniiciada con su obra anterior: *Los filósofos modernos. Selección de textos* (BAC, 1970; 2.^a ed., 1973)—de ofrecer los textos fundamentales para el estudio de los grandes temas doctrinales de la filosofía. Completa así y proporciona una base sólida a dicha obra anterior, pues la filosofía moderna no se puede entender ni valorar sin el conocimiento de la filosofía antigua, cuya influencia sufre por muchos títulos, aun en el caso extremo de que no la acepte o la refute.

Siguiendo el mismo método de lectura directa de la totalidad de las obras de los filósofos que los historiadores suelen comprender dentro de la denominación de «filósofos antiguos» (de TALES a PROCLUS), el autor ha ido seleccionando lo más representativo de cada pensador, con un criterio de amplitud que con toda verdad permite afirmar que se encuentra reunido aquí todo el rico acervo doctrinal de la antigüedad, sin que nada importante haya quedado por recoger.

En la lectura de la abundante documentación que presenta se asiste al alborear del pensar filosófico, en los filósofos llamados «presocráticos»; se contemplan en todo su esplendor las tres grandes cumbres del pensamiento humano: SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES; se aprecia la crisis del pensamiento en el movimiento escéptico, se admira la elevación—con sus limitaciones—de la moral estoica, y, por fin, se conoce en sus dos máximos representantes, PLOTINO y PROCLUS, la novísima manifestación del pensamiento antiguo, el neoplatonismo, de tanta influencia en la especulación cristiana medieval.

Una *bibliografía*, distribuida en dos secciones—general y especializada—, ayuda a la comprensión y valoración de las enseñanzas ofrecidas en los textos. Todo el rico material acumulado se hace manejable por un copioso y detallado *índice de materias*, en el que, en proposiciones, se van recogiendo las afirmaciones de los autores en torno a los conceptos filosóficos fundamentales. Y, para ayudar al conocimiento de las influencias de unos autores en otros, se hace en un *índice de nombres* una relación de los pasajes en que un filósofo cita y, con frecuencia, juzga a otro.

Se trata, pues, de un valioso y decisivo instrumento para el estudio de la filosofía «sistemática» y también de la historia de la filosofía.

LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1974 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN,
Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ANTONIO ROUCO VARELA, *Vicerrector*; Dr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JULIO MANZANARES MARIJUÁN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Vicedecano de la Sección de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Sociales*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Vicedecano de la Sección de Filosofía*; Dr. CLAUDIO VILÁ PALÁ, *Vicedecano de la Sección de Pedagogía*; Dr. ENRIQUE FREIJO BALSEBRE, *Vicedecano de la Sección de Psicología*.

SECRETARIO: Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Catedrático de Derecho Canónico*.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXIV

LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS

SELECCION DE TEXTOS

POR

CLEMENTE FERNANDEZ, S. I.

PROFESOR DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD COMILLAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXIV

INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
PRÓLOGO	3
Tales	3
Anaximandro	6
Anaximenes	8
Jenófanes	10
Pitágoras y Pitagóricos	13
Alcmeón	18
Heráclito	20
Parménides	26
Zenón de Elea	30
Empédocles	33
Anaxágoras	36
Leucipo y Demócrito	40
Protágoras	46
Gorgias	49
Platón	51
Laques	52
Hippias Mayor	66
• Critón	77
• Menón	90
Cratilo	109
- El Banquete	113
- Fedón	130
- República	174
- Fedro	216
Parménides	224
Teeteto	237
El Sofista	248
Timeo	263
Leyes	271
Carta VII	287
Aristóteles	288
Categorías	289
De la Interpretación	291
Primeros Analíticos	292
Segundos Analíticos	294
Física	299
Del alma	325
Metafísica	343
Ética a Nicómaco	419
Política	447

	Págs.
Epicuro	
Carta a Meneceo	468
Crisipo	472
Séneca	
De la brevedad de la vida	477
De la vida bienaventurada	479
De los beneficios	486
Cartas a Lucilio	487
Epicteto	
Pláticas	503
Marco Aurelio	
Reflexiones para consigo mismo	521
Sexto Empírico	
Los tres libros de Hipotiposis pirrónicas	535
Plotino	
Enéadas	544
Proclo	
Elementos de Teología	604
INDICE DE NOMBRES	623
INDICE BIBLIOGRÁFICO	624
INDICE DE MATERIAS	628

P R O L O G O

EL presente libro pretende servir a los mismos fines que el anteriormente publicado: *Los filósofos modernos. Selección de textos**: ofrecer, sobre todo al que estudia la filosofía, los textos de los filósofos antiguos que ilustran los temas doctrinales fundamentales, y a la vez, y en la medida que en ello va incluido, dar a conocer el ideario de dichos pensadores; al propio tiempo, se le puede considerar como un complemento de dicha obra anterior, ya que la filosofía moderna no se puede entender ni valorar sin conocer la filosofía antigua, cuya influencia sufre, aun en el caso extremo de que no la acepte o la refute.

Con esto queda ya indicado el *criterio* seguido en la selección de los textos, que sigue siendo, también en este libro, el de la utilidad para el estudio de los grandes temas doctrinales, más que el de la información sobre las particularidades de la doctrina de cada filósofo, aunque en los grandes autores se han conseguido ambas cosas, por el número y extensión de los textos aducidos.

Se mantiene también la función decisiva de la bibliografía en su misión de ayudar a entender y valorar el material doctrinal acumulado; dada la copiosa producción de estudios sobre la filosofía antigua, es ocioso advertir que en el presente trabajo, si en alguno, no se aspira a dar una bibliografía exhaustiva; se ha procurado, más bien, hacerla lo más utilizable posible, desglosando la BIBLIOGRAFÍA GENERAL en dos secciones: una, más general, sobre la filosofía del autor en cuestión; y otra, más diferenciada, sobre cada obra en particular; después, la bibliografía en notas a pie de página va especificando, a su vez, los puntos particulares, ya dentro de cada obra. Para una información mayor, se indican, al citar los títulos de las obras, las que incluyen bibliografía.

El índice de materias se ha hecho también por proposiciones, a ser posible de citación literal, agrupadas en torno a los conceptos fundamentales, y trata de recoger el material copioso de ideas y teorías contenido en la exposición, tan densa, de aquellos filósofos; de no haber tenido que

* C. FERNÁNDEZ, S. I., *Los filósofos modernos. Selección de textos* (BAC, Madrid 1970; 1972).

atender a las limitaciones de espacio, habría sido todo lo extensa que merece la riqueza doctrinal de tales pensadores.

Una advertencia hay que hacer respecto de los textos aducidos de los filósofos llamados "presocráticos" (*Tales* a *Demócrito* incluidos): sabido es que de dichos filósofos no se conserva ninguna obra, sino que su pensamiento nos es conocido a través de citas, extractos y referencias de autores posteriores. Por eso, en la presente selección de textos presenta un carácter especial dicha sección, citándose no la obra, que no existe, sino el autor en que aparece el texto aducido; únicamente se ha estimado conveniente establecer una distinción entre la cita textual—según el testimonio del autor que cita— y la mera referencia (en estilo indirecto) del pensamiento del filósofo presocrático en cuestión, con la diferencia de tipo de letra y diversa posición de la fuente aducida en uno y otro caso.

Por lo que hace a los límites cronológicos de esta selección, hemos considerado, con la mayoría de los historiadores de la filosofía, como término final de la filosofía antigua, al neoplatónico Proclo, estimando a otros pensadores (San Agustín, Boecio, El Seudo-Dionisio) más bien como precursores de la filosofía medieval, objeto, D. m., de un trabajo similar al presente.

Agradezco vivamente al R. P. Jesús Igal, profesor de las Universidades de Deusto y Comillas, su generosa cesión de su traducción del poema de Parménides.

Madrid, junio de 1974.

LOS FILOSOFOS ANTIGUOS

SELECCION DE TEXTOS

TALES

(624?-548?)

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín 1903). Ed. 5.^a revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a selection of texts* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos*. Historia crítica con selección de textos (Madrid 1969) p. 111-144; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*, parte 1.^a (Valencia 1965) p.16-22; W. K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962) vol.1 p.45-72.140-145; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres '1930) p.40-50; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol.1 t 1 ('1923); t.2, por W. NESTLE (Leipzig '1920); trad. ital. por R. MONDOLFO: *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: *I Presocratici*, testo della 5.^a ed. tedesca con nuovi aggiornamenti; parte II: *Ionici e Pitagorici* (Firenze 1938), p.100-135; B. SNELL, *Die Nachrichten über die Lehre des Thales und die Anfänge der Griechische Philosophie- und Literatur Geschichte*, *Philol.* (1944) p.170-182; B. WISNIEWSKI, *La philosophie de Tales*: *Rendiconti, Inst. Lombardo de scienze et Lettere* 99 (Milán 1965) 168-174; D. R. DICKS, *Thales*: *Classical Quarterly* (1959) 294-309; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946) p.49-55; F. M., *Principium Sapientiae: the origin of Greek philosophical Thought* (Cambridge 1952).

ARISTÓTELES (*Met.* A 3,983 b 6 [DK 11 A 12])

1 Los más de los primeros filósofos pensaron que los únicos principios de todas las cosas eran los que son de índole material; pues afirman que aquello de que constan todos los entes y el último elemento en que se resuelven al corromperse, subsistiendo la sustancia, pero cambiando en las afecciones, es el elemento y principio de los entes; y por eso piensan que nada nace ni perece, ya que tal naturaleza se conserva siempre, de la misma manera que tampoco decimos que Sócrates llega a ser sin más cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perece cuando pierde esas maneras de ser, ya que permanece el sujeto, Sócrates mismo. Así, ninguno de los entes se genera ni corrompe: pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, o una, o múltiple, de la cual se originan las demás cosas, permaneciendo ella.

2 En cuanto al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el iniciador de tal filosofía, afirma que es el agua (por lo que también declaró que la tierra está sobre el agua); llegando, tal vez, a formar dicha opinión por ver que el elemento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de la humedad y que de ella vive (el principio de todas las cosas es aquello de donde nacen); de ahí vino a formar esa opinión, y del hecho de que las semillas de todas las cosas tienen la naturaleza húmeda, y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.

ARISTÓTELES (*De caelo* B 13,294 a 28 [DK 11 A 14])

3 Otros dicen que la tierra descansa sobre el agua. Esta es la opinión más antigua que se nos ha transmitido y que dicen que sostuvo *Tales de Mileto*, a saber, que la tierra permanece porque flota como un leño o cosa parecida.

SÉNECA (*Quaestiones naturales* III 14 [DK 11 A 15])

4 Pues dice Tales que la tierra se sostiene en el agua y se mueve en ella como un navío, y que cuando se dice que tiembla, es que fluctúa por el movimiento del agua.

DIÓGENES LAERCIO (1,24 [DK 11 A 1])

5 Aristóteles e Hipias dicen que Tales atribuyó alma aun a los inanimados, conjeturándolo por lo que veía en la piedra imán y en el ámbar.

ARISTÓTELES (*De anima* A 5, 411 a 7 [DK 11 a 22])

6 Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, por lo que tal vez Tales pensó que todas las cosas están llenas de dioses.

2 GUTHRIE, o.c., I p.54-58.67; KIRK-RAVEN, o.c., p.130-135; CUBELLS, o.c., p.18 nota 10; BURNET, o.c., p.48.49; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.109-113.123-129; FREEMAN, o.c., p.52.

3 GUTHRIE, o.c., I p.58-61; KIRK-RAVEN, o.c., p.130; CUBELLS, o.c., p.19 nota 13; BURNET, o.c., p.48.49.

4 KIRK-RAVEN, o.c., p.136; BURNET, o.c., p.48.49; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.120.131.

5 GUTHRIE, o.c., I p.61-67; 65.66; KIRK-RAVEN, o.c., p.139; FREEMAN, o.c., p.53.

5-7 GUTHRIE, o.c., I p.61-67.71.72; ID., *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man* (1957); GANSZYNIEC, R., *Die biologischen Grundlagen der ionischen Philosophie*: Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik (1920) 1-19.

6 GUTHRIE, o.c., I p.65; KIRK-RAVEN, o.c., p.139-143; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.113-117; CUBELLS, o.c., p.19 nota 15; BURNET, o.c., p.49.50; FREEMAN, o.c., p.53.

AECIO (I 7,11 [DK 11 a 23])

7 Tales dijo que dios es la mente del mundo y que el todo está dotado de alma y lleno de démones, y que a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que la mueve.

7 GUTHRIE, o.c., I p.61-67; 65; KIRK-RAVEN, o.c., p.141-143.

ANAXIMANDRO

(611?-547?)

OBRAS: περί φύσεως (*Sobre la naturaleza*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisado por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.145-204; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962) vol.I p.72-144.140-145; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Primera parte (Valencia 1965) p.16-22; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930) p.40-50; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; trad. ital. por R. MONDOLFO: *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: *I Presocratici*, testo della 5.^a ed. tedesca con nuovi aggiornamenti; parte II: *Ionici e Pitagorici* (Florenzia 1938) p.135-205; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); G. B. BURCH, *Anaximander, the First Metaphysician*. Studies in Presocr. Philosophy (Londres 1968) p.323-349; G. S. KIRK, *Some problems in Anaximander*: Rev. of Metaphysics 3 (1949-1950) 137-160; Id., *Some problems in Anaximander*: Class. Quart. (1955) 21-38; V. HOLSCHER, *Anaximander und die Anfänge der Philosophy*: Hermes (1953) 257-277; W. KRAUS, *Das Wesen des Unendlichen des Anaximanders*: Rheinisches Museum (1950) 364-379; H. J. PADRÓN, *Acerca de una nueva interpretación del fragmento de Anaximandro*: Philosophia n. 34 (1968) 79-86.

SIMPLICIO (*Phys.* 24,13 [DK 12 A 9])

8 Anaximandro, hijo de Praxiades, discípulo y seguidor de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas era lo "ἄπειρον", siendo el primero que introdujo este término para designar el principio. Y llama tal, no al agua ni a ningún otro de los llamados elementos, sino a otra naturaleza indeterminada, de la cual proceden todos los cielos y los mundos que hay en ellos.

8 GUTHRIE, o.c., I p.76.77.83-88.106-114; KIRK-RAVEN, o.c., p.156-165.175.182; CUBELLS, o.c., p.24 nota 26.27.28; BURNET, o.c., p.53.54-58; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.140-62.175-183.187-196; FREEMAN, o.c., p.56-58; CONFORD, F. M., *Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony*: Classical Quarterly (1934) 1-16.

SIMPLICIO (ibid. [DK 12 B 1])

9 [Anaximandro] dijo que el principio y elemento de las cosas era lo "ἄπειρον"; de donde los seres tienen su origen, allí surge su corrupción, por la necesidad. Pues las cosas mismas se hacen justicia mutuamente por sus culpas según el orden del tiempo.

ARISTÓTELES (*Phys.* A 4,187 a 20 [DK 12 A 9])

10 Pero los otros dicen que de lo Uno se separan los opuestos que hay en él, como afirma Anaximandro y cuantos dicen que existe lo uno y lo múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues también ellos separan de la mezcla las demás cosas.

9 KIRK-RAVEN, o.c., p.170-173; CUBELLS, o.c., p.25 nota 29; BURNET, o.c., p.54.57; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.202-205; TODESTAN, F., *Considerazioni sulla genesi dell'idea di giustizia in un frammento di Anassimandro*: Riv. Intern. di Fil. Diritto 45 (1968) 414-428; VLASTOS, G., *Equality and Justice in the Early Greek Cosmogonies*: Classical Philology (1947) 156-178; GUÉRIN, P., *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs, de Thales à Héraclite* (Paris 1934); W. A. HEIDEL, *The δίκη in Anaximenes and Anaximander*: Class. Philol. (1906) 279-282.

10 GUTHRIE, o.c., I p.78-82; KIRK-RAVEN, o.c., p.172s.185-187; CUBELLS, o.c., p.28 nota 52; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.164-175.

ANAXIMENES

(589?-547?)

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.203-232; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Primera parte (Valencia 1965); W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962) vol.1 p.115-140.140-145; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; trad. ital. por R. MONDOLFO: *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: *I Presocratici*, testo della 5.^a ed. tedesca con nuovi aggiornamenti; parte II: *Ionici e Pitagorici* (Florenzia 1938) p.206-238; N. K. FREEMAN, *The presocratic Philosophers* (Oxford 1946); A. O. LOVEJOY, *The meaning of φύσις in the Greek physiologists*; *Philos. Review* (1909); W. HEIDEL, *Περὶ φύσεως, a study of the conception of nature among the Presocratics*; *Proceeding of American Academy* (1910) 77-133.

AECIO (I 3,4 [DK 13 B 2])

11 Anaximenes, hijo de Eurítrato, dijo que el principio de las cosas es el aire: pues de él procede todo y en él se resuelve de nuevo todo.

ARISTÓTELES (*Met.* A 3,984 a 5 [DK 13 A 4])

12 Anaximenes y Diógenes hacen al aire, más bien que al agua, el principio con preferencia a los demás cuerpos simples.

TEOFRASTO, en SIMPLICIO (*Phys.* 24,26 [DK 13 A 5])

13 Anaximenes, Milesio, hijo de Eurítrato, compañero de Anaximandro, dice, como éste, que la naturaleza sustante es una e infinita, no indeterminada, como él, sino determinada, a la que llama aire, y que se diferencia en sustancias por rare-

11-16 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.206-214.224-229.

11 CUBELLS, o.c., p.44 nota 99; GUTHRIE, o.c., I p.115.118; BURNET, o.c., p.74; COPELSTON, o.c., p.41.

12 KIRK-RAVEN, o.c., p.208-212; GUTHRIE, o.c., I p.115-118; CUBELLS, o.c., p.44 nota 100.

13 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.214-216.231-233; GUTHRIE, o.c., I p.119-127; KIRK-RAVEN, o.c., p.208.212-214.231; CUBELLS, p.44 nota 101-106; FREEMAN, o.c., p.66.67.

facción y condensación. Cuando se hace sutil se convierte en fuego, y cuando se condensa, en viento; después, en nubes; después, condensándose más, en agua, luego en tierra, después, en piedras; y los demás seres se originan de esas sustancias. Hace también eterno al movimiento, por medio del cual se verifica el cambio.

HIPÓLITO (*Ref.* I 7,1 [DK 13 a 7])

14 Anaximenes dijo que el primer principio es aire infinito, del cual se originan las cosas que están llegando a ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas; las demás cosas proceden de las que se originan de él.

CICERÓN (*De natura deorum* I 10,26 [DK 13 A 10])

15 Después, Anaximenes sostuvo que el aire es un dios, que tiene origen, que es inmenso e infinito y que está siempre en movimiento, como si el aire sin ninguna forma pudiese ser dios...

PLUTARCO (*Strom.* 3 [DK 13 A 6])

16 Dicen que Anaximenes sostiene que el aire es el principio de todas las cosas y que es infinito en magnitud, pero determinado por las cualidades que se dan en él; que todo nace a causa de una cierta condensación del mismo, o por una rarefacción.

14 GUTHRIE, o.c., I p.127-132; KIRK-RAVEN, o.c., p.208-212; CUBELLS, o.c., p.46 nota 111-120; FREEMAN, o.c., p.66.67.

15 KIRK-RAVEN, o.c., p.215-217.

16 KIRK-RAVEN, o.c., p.212.231; CUBELLS, o.c., p.107-109; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.231-233; GUTHRIE, o.c., p.115.118.

JENOFANES

(570?-475?)

OBRAS: Un poema, o conjunto de poemas: *περί φύσεως* (*Sobre la naturaleza*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed. revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. de J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.233-257; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Primera parte (Valencia 1965); W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962) vol.1 p.360-402; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: vol.2: *Eleati*, a cura di G. Reale (Florenza 1967) p.57-164 (bibliogr. p.XIX-XXIII); J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930) p.112-129; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); M. UNTERSTEINER, *Senofane, testimonianze e frammenti*: introduzione, traduzione e commentari (Florenza 1956); K. DEICHGRÄBER, *Xenophanes*, *περί φύσεως*: *Rheinisches Museum* (1938) 1-31; A. LEVY, *Sul pensiero di Senofane*: *Atheneum* (1927) 17-29; R. ZIEGLER, *Xenophanes von Kolophon, ein Revolutionär des Geistes*: *Gymnasium* 75 (1965) 289-302; K. JASPERS, *Jenofanes*: *Folia humanistica* 7 (1969) 599-608; W. JAEGER, *The Theologie of the Early Greek Philosophers* (Oxford 1947); trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos* (México-Buenos Aires 1952); O. GIGON, *Die Theologie der Vorsokratiker*: *Foundation Hardt. Entretiens I* (1952) 127-155.

ARISTÓTELES (*Met.* A 5,986 b 21 [DK 21 A 30])

17 Jenófanes, que es el primero de ellos que asentó la unidad (pues se dice que Parménides fue discípulo suyo), no aclaró nada, ni parece que tocó el tema de esas dos naturalezas, sino que, puesta su mirada en todo el cielo, afirmó que lo Uno es dios.

18 Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos.

CLEMENTE (*Strom.* V 109,2 [DK 21 B 14])

17 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.104-114,162-164; GUTHRIE, o.c., I p.380-401s; BURNET, o.c., p.127-128; FREEMAN, o.c., p.93.

18 KIRK-RAVEN, o.c., p.241-244; GUTHRIE, o.c., I p.371-373; FREEMAN, o.c., p.96.

19 Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos, o pudiesen pintar y hacer las obras que hacen los hombres, los caballos dibujarían las figuras de los dioses semejantes a los caballos, los bueyes, semejantes a los bueyes, y harían sus cuerpos tal como cada uno de ellos tiene el suyo.

CLEMENTE (*Strom.* V 109,3 [DK 21 B 15])

20 Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todas las cosas que entre los hombres son vergonzosas y reprobables: robar, cometer adulterio y engañar mutuamente.

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* IX 193 [DK 21 B 11])

21 Un único dios, el mayor entre los dioses y los hombres, ni en su figura ni en su pensamiento semejante a los mortales.

CLEMENTE (*Strom.* V 109 [DK 21 B 23])

22 Sin fatiga mueve todas las cosas con el pensamiento de su mente.

SIMPLICIO (*Phys.* 23,19 [DK 21 B 25])

23 Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse nada, y no le es propio el ir de un sitio a otro.

SIMPLICIO (*Phys.* 23,10 [DK 21 B 26])

24 Todo él ve, todo él piensa, todo él oye.

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* IX 144 [DK 21 B 24])

18-20 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.62-84.
19 CUBELLS, o.c., p.126 nota 82-84; GUTHRIE, o.c., I p.371-373; KIRK-RAVEN, o.c., p.241-244; FREEMAN, o.c., p.96.
20 FREEMAN, o.c., p.95.96.98.99; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.77-74; KIRK-RAVEN, o.c., p.241-244; GUTHRIE, o.c., I p.371-373; CUBELLS, o.c., p.125.
21 BURNET, o.c., p.128.129; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.84-103.
21-24 GUTHRIE, o.c., I p.373-376; KIRK-RAVEN, o.c., p.243-246.
22 CUBELLS, o.c., p.132s.
23 GUTHRIE, o.c., I p.382-384; CUBELLS, p.133; FREEMAN, p.96.97.
24 CUBELLS, o.c., p.131s; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.79-84; FREEMAN, o.c., p.93.

25 Ningún hombre conoció ni conocerá lo cierto sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, si alguien, a lo sumo, llegase a decir la verdad, no lo sabría: sobre todas las cosas no hay sino opinar.

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* VII 49 y 110 [DK 21 B 34])

26 Los dioses no revelaron todas las cosas a los hombres desde el principio, sino que éstos, investigando, llegaron con el tiempo a encontrar lo mejor.

ESTOBEO (*Ant.* I 8,2)

25 CUBELLS, o.c., p.139; FREEMAN, o.c., p.97.98; GUTHRIE, o.c., I p.395-401; KIRK-RAVEN, o.c., p.256.257.

26 GUTHRIE, o.c., I p.395-401; KIRK-RAVEN, o.c., p.256-257; CUBELLS, p.129 nota 88.

PITAGORAS y PITAGORICOS

(584/572?-490?)

(s.v-IV)

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.307-367; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*, Primera parte (Valencia 1965) p.55-109; ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I vol.2 (Florenia 1938), p.386-434; 476-490.584-612; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930) p.84-112.276-309; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía* (trad. esp. por J. M. García de la Mora, Barcelona 1965); G.^a JUNCEDA, *El Pitagorismo antiguo: valores científicos de una actitud mítica*: Estudios filosóficos 17 (1968) 419-469; 18 (1969) 83-123; J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge 1948); J. S. MORRISON, *Pythagoras of Samos*: Class. Quart. (1956) 135-156; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* I (Cambridge 1962) p.146-359.

DIÓGENES LAERCIO (VIII 36 [DK 21 B 7])

27 Sobre el tema de la reincarnación, aduce Jenófanes un testimonio en una elegía que comienza: "Ahora paso a otro tema, y enseñaré el camino". Y lo que sobre Pitágoras él dice es esto: "Y cuando pasaba un día por donde se estaba maltratando a un cachorro, se dice que sintió compasión y dijo estas palabras: Deja de maltratarlo, pues es el alma de un amigo, al que he reconocido en cuanto le he oído gritar".

PORFIRIO (*Vita Pythagorae* 19 [DK 18a])

28 Entre todas sus declaraciones, llegaron a hacerse las más célebres, en primer lugar, que el alma es inmortal; en segundo lugar, que se transforma en otras clases de seres vivos; que, además, vuelven a repetirse las cosas que suceden cada ciertos períodos, y que no hay nada absolutamente nuevo, y que

27 GUTHRIE, o.c., I p.157-161; KIRK-RAVEN, o.c., p.314; CUBELLS, o.c., p.57-58; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.564-571; FREEMAN, o.c., p.79; COPLESTON, o.c., p.45.

27-29 CUBELLS, o.c., p.62-64; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.564-571.

28 GUTHRIE, o.c., I p.181-182; KIRK-RAVEN, o.c., p.316.

todos los seres vivientes que nacen deben ser considerados como emparentados entre sí. Parece, en efecto, que Pitágoras fue el primero que introdujo en Grecia estas teorías.

HERÓDOTO (II 123 [DK 14 A 1])

29 Los egipcios son los primeros en sostener esta doctrina: que el alma del hombre es inmortal, y que, al perecer el cuerpo, se introduce en otro animal que esté naciendo entonces; después de haber recorrido todos los animales terrestres, del mar y los volátiles, se introduce de nuevo en un cuerpo humano en nacimiento, y su ciclo consta de tres mil años. Esta teoría la profesaron algunos griegos, unos antes y otros más tarde, como si fuera propia suya: conozco sus nombres, pero no los consigno.

AECIO (I 3,8 [DK 58 B 15])

30 Pitágoras de Samos afirma que la naturaleza del número es 10. Pues todos los griegos y todos los bárbaros cuentan hasta 10, y vuelven después a la unidad. Y afirma también que la fuerza interna del 10 radica en el 4, y en la tétrada, y da esta razón: si se parte de la unidad, y se le van añadiendo los números que siguen, hasta el 4, se obtendrá el número 10; si se toma el 1, y se añade el 2, el 3 y el 4, se completa el número 10: de suerte que el número, en cuanto a la unidad, radica en el número 10, pero en cuanto a su potencialidad, en el número 4.

ARISTÓTELES (Met. A 5,985 b 23)

31 En tiempos de éstos *, e incluso antes que ellos, los llamados pitagóricos, los primeros en cultivar las matemáticas, las hicieron progresar, y, nutridos en ellas, pensaron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Y, puesto que los números se hallan, por naturaleza, entre esos principios, y en ellos les parecía contemplar muchas semejanzas con lo que es y lo que deviene, más que en el fuego, en la tierra y en el agua, siendo tal afección de los números la justicia, tal otra

29 GUTHRIE, o.c., p.157-161; CUBELLS, o.c., p.59.

30 KIRK-RAVEN, o.c., p.323.324; COPLESTON, o.c., p.47.

31 GUTHRIE, o.c., p.212-217.217-226; KIRK-RAVEN, o.c., p.336.337.341-346.349-351; CUBELLS, o.c., p.66.67; BURNET, o.c., p.107.285-292; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.435-444.454-457.504-506; FREEMAN, o.c., p.82; COPLESTON, o.c., p.46.47; W. RIGGWAY, *What led Pythagoras to the doctrine that the world was built of numbers?* Class. Rev. (1896) 92-95.

* Leucipo y Demócrito.

el alma y el entendimiento, otra, el tiempo oportuno, y de manera parecida todas las demás, y viendo, además, en los números las afecciones y las proporciones de las armonías, puesto que las demás cosas parecían asemejarse a los números en toda su naturaleza, y los números eran los primeros de toda la naturaleza, creyeron que los elementos de los números eran los elementos de todos los seres y que los cielos todos eran armonía y número...

ARISTÓTELES (De Caelo B 9,290 b 12)

32 Hay quienes creen que, uniéndose cuerpos tan grandes, se produce un sonido, porque el sonido es producido por el movimiento de los cuerpos de aquí abajo, los cuales son menos graves y menos veloces que aquéllos. No puede dejar de producirse, dicen, un sonido muy fuerte por el movimiento del sol, de la luna y de los astros, que son tantos y tan grandes y se mueven a gran velocidad. Y así creen, que las relaciones de la velocidad de los astros respecto de las distancias son las mismas que las de los acordes musicales, y por eso dicen que es armónico el sonido de los astros que se mueven por el espacio, y para justificar el hecho de que no oímos tal sonido, dicen que la causa está en que ese sonido existe de siempre desde que nacemos, y por eso falta, nos dicen, el contraste con el silencio, por lo que no podemos distinguirlo, ya que sonido y silencio se distinguen entre sí por su mutuo contraste. En una palabra, pasa con ese sonido, a los hombres, lo mismo que pasa al herrero, que por estar acostumbrado al ruido, ya no se apercibe de él.

ARISTÓTELES (Met. A 5,987 a 13 [DK 58 b 8])

33 También los pitagóricos hablaron de dos principios, en el mismo sentido; pero añadieron esto que les es propio: que no pensaron que lo finito y lo infinito fuesen algunas otras naturalezas, como el fuego, la tierra o alguna otra cosa semejante, sino que lo infinito mismo y lo uno mismo son la sustancia de las cosas de que se predicán, por lo cual también el número es la sustancia de las cosas.

32 GUTHRIE, o.c., I p.235.246-248; KIRK-RAVEN, o.c., p.364.365; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.537-541; REINACH, T., *La musique des Sphères: Revue des études grecques* (1900) 432-449.

33 GUTHRIE, o.c., p.235.246-248; KIRK-RAVEN, o.c., p.339; BURNET, o.c., p.307-309.

ARISTÓTELES (*Et. Nic. A* 4,1096 55)

34 Los pitagóricos parecen hablar de manera más razonable sobre ello, al colocar lo Uno en la serie de los bienes.

ARISTÓTELES (*Et. Nic. B* 5,1106 b 29)

35 Pues lo malo es del género de lo indeterminado, como conjeturaban los pitagóricos, y lo bueno, de lo determinado.

ARISTÓTELES (*Met.* 6,1080 b 16)

36 Los pitagóricos, por su parte, dicen que el número es uno solo, a saber, el matemático, sólo que dicen que no está separado, sino que de él se componen las sustancias sensibles. Construyen todo el cielo con números, pero no formados por unidades abstractas, sino que suponen que las unidades tienen magnitud, pero no saben decir cómo surgió el primer Uno como magnitud.

AECIO (I 3,19)

37 Ecfanto de Siracusa, uno de los pitagóricos, dijo que los principios de todos los seres son los cuerpos indivisibles y el vacío, pues él fue el primero en decir que las unidades pitagóricas son corpóreas.

ARISTÓTELES (*Phys. D* 6,213 b 22)

38 Los pitagóricos afirman que el vacío existe y que el aliento y el vacío se introducen, desde lo ilimitado, en el cielo, como si éste los aspirara; y que el vacío define las naturalezas de los seres, por ser como un elemento que separa y delimita las cosas que forman serie. Esto sucede ante todo en los números, pues el vacío delimita su naturaleza.

ARISTÓTELES (*Met. A* 5,986 a 15)

39 Parece que estos (los pitagóricos) pensaban que el número es el principio y a modo de causa material para los seres y como razón de sus afecciones y modos de ser.

34 GUTHRIE, o.c., I p.246; KIRK-RAVEN, o.c., p.339; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.435-444.444-448.

35 KIRK-RAVEN, o.c., p.347-348.

36 GUTHRIE, o.c., p.217-232.301-306; BURNET, o.c., p.287.

37 GUTHRIE, o.c., p.325-327; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.476-483.

38 KIRK-RAVEN, o.c., p.354-356.

39 GUTHRIE, o.c., I p.240; KIRK-RAVEN, o.c., p.359-361; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.435-443.462-474; FREEMAN, o.c., p.82.

ARISTÓTELES (*De anima A* 4,407 b 27)

40 Otra opinión nos ha llegado sobre el alma. Dicen que el alma es una cierta armonía; y que la armonía es una mezcla y composición de contrarios, y que el cuerpo se compone de contrarios.

ARISTÓTELES (*De anima* 3,407 b 20)

41 Ellos sólo se ocupan de decir qué clase de ser es el alma, pero no aclaran nada más sobre el cuerpo que la ha de recibir, como si, según los relatos pitagóricos, cualquier alma pudiese introducirse en cualquier cuerpo.

40 GUTHRIE, o.c., I p.307-319; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.454-457.555-557.560-563; COPLESTON, o.c., p.367.368.

41 KIRK-RAVEN, o.c., p.367.368.

ALCMEON

(s.v)

OBRAS: περὶ φύσεως (*Sobre la naturaleza*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937); (sigla DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962) I p.341-359; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I vol.2 (Florenca 1965) p.613-622; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930) p.193-196; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946) p.135-139; L. N. STELLA, *L'importanza di Alcmeone*. Reale Accademia dei Lincei, ser.6, vol.8 fasc.4 (1949); D. TETI, *Alcmeone e Pitagora* (Padua 1970).

ARISTÓTELES (*Met.* A 5,986 a 22 [DK 24 a3])

42 Otros entre esos mismos filósofos dicen que los principios son diez, enumerados en serie: finito e infinito, impar y par, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, quieto y en movimiento, recto y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y oblongo. Esta opinión parece haber tenido Alcmeón de Crotona, sea que él la recibiese de ellos, o ellos de él. Alcmeón de Crotona llegó a su plenitud siendo viejo Pitágoras, y tuvo teorías semejantes a las de éstos, pues afirma que la mayor parte de las cosas humanas son dualidad, exponiendo los términos contrarios no de una manera determinada, como éstos, sino al azar, los primeros que se le ocurren, como blanco y negro, dulce y amargo, bueno y malo, grande y pequeño. Sobre los demás pares de contrarios se expresó sin precisar, mientras que los pitagóricos declararon cuántos y cuáles eran. Esto es, por tanto, lo que se puede sacar de ambas tendencias: que los contrarios son los principios de las cosas.

AECIO (IV 22 [DK 24 A 12])

43 Alcmeón piensa que el alma se mueve a sí misma con un movimiento eterno y que por eso es inmortal y semejante a las cosas divinas.

42 GUTHRIE, o.c., I p.216-217.245.251.341; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.449-453; CUBELLS, o.c., p.84 nota 131-140; FREEMAN, o.c., p.136.

43 GUTHRIE, o.c., I p.354.

ARISTÓTELES (*De anima* 405 a 29 [DK A 12])

44 Acerca del alma, Alcmeón parece pensar también como éstos *. Dice, en efecto, que es inmortal, por ser semejante a los seres inmortales; eso se da en ella por estar siempre en movimiento, pues también las cosas divinas se mueven de continuo, la luna, el sol, las estrellas y el cielo todo.

44 GUTHRIE, o.c., p.354; CUBELLS, o.c., p.87 nota 149.150.

* Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito.

HERACLITO

(540?-475?)

OBRAS: περί φύσεως (*Sobre la naturaleza*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed. revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: E. ROUSSOS, *Heraklit. Bibliographie* (Darmstadt 1971); G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.258-303; G. S. KIRK, *Heraklit. The Cosmic Fragments* (Cambridge 1954); R. MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (trad. de O. Caletti) (México, D. F., 1966); E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico* I vol.4 (Florencia 1967) p.1-420 (bibliogr. p.1-6); W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962) I p.403-492; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Parte primera (Valencia) p.250-311; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); Y. BATTISTINI, *Héraclite d'Éphèse*. Traduction nouvelle et intégrale, avec introduction et notes (París 1948); F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía* (trad. esp. de J. M. GARCÍA DE LA MORA, Barcelona 1969) I p.51-59; O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig 1935); C. MAZZANTINI, *Eraklito* (Turín 1945); C. RAMNOUX, *Vocabulaire et structure de pensée archaïque chez Héraclite* (París 1959); P. MERLAN, *Ambiguity in Heraclitus*. Proceed. of the XI Intern. Congress o Phil., vol.XXII (Bruselas 1953) p.56-60.

45 Siempre están los hombres ignorantes de lo que es este Logos de que yo hablo, tanto antes de haberlo oído como después de haberlo oído por primera vez; pues, aunque todas las cosas acontecen según este Logos, se parecen a gentes inexpertas, aun cuando experimentan palabras y acciones tales cuales yo las explico, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y declarando cómo es; los demás hombres, ni se dan cuenta de las cosas que hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de cuanto hacen cuando duermen.

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* VII 132 [DK 22 b 1])

45 GUTHRIE, o.c., I p.413-415.424.425; KIRK-RAVEN, o.c., p.267.268; KIRK, *Men and opposites in Heraclitus*: Museum Helveticum (1957) 155-163; CUBELLS, o.c., p.253.254.259-261; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.147-167; BURNET, o.c., p.133 nota 1; RIVIER, A., *L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite*: Museum Helveticum (1956) 144-146; J. B. LOTZ, *Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus*: Schol. 28 (1953).

45-47 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.16-36; MINAR, E. E., *The Logos on Heraclitus*: Classical Philology (1939) 323-341; HÖLSCHER, N., *Der Logos bei Herakleitos*: Festschrift Reinhardt (Münster 1952) 69-81.

46 Por eso es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviese inteligencia propia.

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* VII 133 [DK 22 B 2])

47 Después de haber oído, no a mí, sino al Logos, reconocer que todas las cosas son uno.

HIPÓLITO (Ref. IX 9,1 [DK 22 B 50])

48 El mar es el agua más pura y la más corrompida, es potable y saludable para los peces; para los hombres, en cambio, es impotable y nociva.

HIPÓLITO (Ref. IX 10,5 [DK 22 B 61])

49 El camino arriba y el camino abajo, uno y el mismo.

HIPÓLITO (Ref. IX 10,4 [DK 22 B 60])

50 La enfermedad hace a la salud agradable y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso.

ESTOBEO (*Ant.* I 3,17 [DK 22 B 111])

51 Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez: aquellas cosas se transforman en éstas, y éstas, a su vez, en aquéllas.

PLUTARCO (*Consol. ad Apoll.* 10,106 E [DK 22 B 881])

52 Uniones: todo y no todo, concordante y discordante, unísono y disonante; del todo nace lo uno y de lo uno el todo.

ARISTÓTELES (*De mundo* V 396 b 20 [DK 22 B 10])

53 Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los, opuestos: ésa es la idea); se transforma

46 CUBELLS, o.c., p.254.255; GUTHRIE, o.c., I p.419-435.425.426; KIRK-RAVEN, o.c., p.268-273.

47 CUBELLS, o.c., p.263; GUTHRIE, o.c., I p.419-435; KIRK-RAVEN, o.c., p.268-273; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.153-166; COPLESTON, o.c., p.52.53.

48-53 GUTHRIE, o.c., I p.442-446.446-453; KIRK-RAVEN, o.c., p.259-270.

48 GUTHRIE, o.c., I p.448; KIRK-RAVEN, o.c., p.269.270; COPLESTON, o.c., p.263-266.273-275; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.160-165.

51 KIRK-RAVEN, o.c., p.271.272; CUBELLS, p.267-269; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.61-67.123-126.

52 CUBELLS, o.c., p.263-266; GUTHRIE, o.c., I p.435; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.152-156.

53 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.61-68.123-127; MONDOLFO, o.c., p.179-204;

como el fuego cuando se mezcla con perfumes, se le denomina según el aroma de cada uno de ellos.

HIPÓLITO (Ref. IX 10,8 [DK 22 B 67])

54 Para Dios todas las cosas son buenas y justas; en cambio, los hombres han supuesto que unas son justas y otras injustas.

PORFIRIO (In Iliadem 4,4 [DK 22 B 102])

55 La armonía invisible es más intensa que la visible.

HIPÓLITO (Ref. I 9,5 [DK 22 B 54])

56 La naturaleza gusta de ocultarse.

TEMISTIO (Or. 5 p.69 D [DK 22 B 123])

57 Hay que saber que la guerra es común y que la justicia es discordia, y que todas las cosas suceden por la discordia y la necesidad.

ORÍGENES (Contra Celsum VI 42 [DK 22 B 80])

58 La guerra es el padre de todas las cosas, y también el rey; y a unos los muestra como dioses, a otros como hombres; a unos hizo esclavos, a otros libres.

HIPÓLITO (Ref. IX 9,4 [DK 22 B 53])

59 Aguas distintas llegan a los que penetran en los mismos ríos; y las almas surgen como evaporadas de lo húmedo.

ARIODÍDIMO, en EUSEBIO (P. E. XV 20 [DK 22 B 12])

PLATÓN (Cratilo 402a)

60 Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto, y, asimilando las cosas existentes

GUTHRIE, o.c., I p.432-435; KIRK-RAVEN, o.c., p.271.272; CUBELLS, o.c., p.267-269.272-275.

54 GUTHRIE, o.c., I p.448; KIRK-RAVEN, o.c., p.273-275; COPLESTON, o.c., p.55; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.271-277.

55 GUTHRIE, o.c., I p.435; KIRK-RAVEN, o.c., p.273-275; CUBELLS, o.c., p.272-277.

55-58 KIRK, Logos, ἀμυνία, lutte, dieu et feu dans Héraclite: Rev. phil. (1957) 289-299.

56 CUBELLS, o.c., p.273.

58 KIRK-RAVEN, o.c., p.276.277; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.98-122; FREEMAN, o.c., p.114.

59-62 MONDOLFO, o.c., p.166-178.

59 CUBELLS, o.c., p.263.

60-62 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.36ss.343-347; COPLESTON, o.c., p.52;

a la corriente de un río, dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río.

61 No se puede entrar dos veces en el mismo río—según Heráclito—, ni tocar dos veces la misma sustancia mortal según su manera de ser; sino que, por la intensidad y rapidez de su cambio, se dispersa y se recoge de nuevo, se acerca y se aleja.

PLUTARCO (De E. 18 p.392 [DK 22 B 91])

62 Penetramos en los mismos ríos y no penetramos, somos y no somos.

HIPÓLITO (IX 10 [DK 22 B 49a])

63 Este mundo (el mismo de todos) no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida.

CLEMENTE (Strom. V 105,1 [DK 22 B 30])

64 Todas las cosas se truecan por el fuego, y el fuego, a su vez, por todas las cosas, como las mercancías por el oro y el oro por las mercancías.

PLUTARCO (De E. 8,388 D [DK 22 B 90])

65 Una sola cosa es sabiduría: conocer la razón que gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas.

DIÓGENES LAERCIO (IX 1 [D K22 B 41])

KIRK, G. S., Natural Change in Heraclitus (Mind 1951) p.35-42; WISMAN, H., Le fleuve d'Héraclite. Les trois fonctions de l'analogie: Rev. Phil. de la France et l'Étr. 75 (1970) 5-14.

61 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.45-50.343-347; GUTHRIE, o.c., I p.449.450.467.468; KIRK-RAVEN, o.c., p.277-281; BURNET, o.c., p.146.

62 GUTHRIE, o.c., p.449.450.467.468; KIRK-RAVEN, o.c., p.277-281; BURNET, o.c., p.146.

63-64 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.68-94.105; GUTHRIE, o.c., I p.432-435.454-459.460.461.468.469; KIRK-RAVEN, o.c., p.281-285; COPLESTON, o.c., p.54.57.

63 GUTHRIE, o.c., I p.479.487.464-469; BURNET, o.c., p.134 nota 3 y 4 145.150; KIRK-RAVEN, o.c., p.281-283; CUBELLS, o.c., p.271.273-275; FREEMAN, o.c., p.116.123.

64 KIRK-RAVEN, o.c., p.281-283; CUBELLS, o.c., p.270.271; BURNET, o.c., p.145 nota 1; MONDOLFO, o.c., p.205-207; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.94-97; COPLESTON, o.c., p.53.54.

65 GUTHRIE, o.c., I p.429.472; KIRK-RAVEN, o.c., p.289; CUBELLS, o.c., p.258; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.332-335; FREEMAN, o.c., p.116.123; COPLESTON, o.c., p.36.

66 *Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte convertirse en tierra; de la tierra nace el agua, y del agua el alma.*

CLEMENTE (Strom. VI 17,2 [DK 22 B 36])

67 *El alma seca es la más sabia y la mejor.*

ESTOBEO (Ant. III 58 [DK 22 B 118])

68 *No lograrás encontrar, caminando, los límites del alma, aunque recorras todos los caminos: tan profundo sentido tiene.*

DIÓGENES LAERCIO (IX 7 [DK 22 B 46])

69 *Es necesario que los que hablan razonablemente reciban su fuerza de lo que es común a todos, como la ciudad de la ley, y aun con mayor vigor. Todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina, pues tiene tanto poder cuanto quiere y es suficiente para todos, y aun sobra.*

ESTOBEO (Ant. III 1,179 [DK 22 B 114])

70 *Reuniendo lo opuesto, y de cosas diferentes, la más bella armonía.*

ARISTÓTELES (Eth. Nic. 115 b 4 [DK 22 B 8])

71 *La muerte de la tierra es vida para el fuego, y la muerte del fuego es vida para el aire, la muerte del aire es vida para el agua, y la del agua, para la tierra.*

MAXIM. TYR. (XII 4 [DK 22 B 76])

72 *Uno solo para mí es como diez mil, si es el mejor.*

GALENO (De dign. puls. VIII 773 K [DK 22 B 49])

66 GUTHRIE, o.c., I p.453.462.480; KIRK-RAVEN, o.c., p.290-292; CUBELLS, o.c., p.292-294; COPLESTON, o.c., p.55.

67 GUTHRIE, o.c., I p.462.463.480; KIRK-RAVEN, o.c., p.290.291; FREEMAN, o.c., p.125; CUBELLS, o.c., p.294.295; BURNET, o.c., p.138 nota 2; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.271-277.

68 GUTHRIE, o.c., p.481; KIRK-RAVEN, o.c., p.290.291; CUBELLS, o.c., p.297.

69 MONDOLFO, o.c., p.199-204; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.359-363; GUTHRIE, o.c., p.425-435; KIRK-RAVEN, o.c., p.301; CUBELLS, o.c., p.300 nota 108 y 109.

70 CUBELLS, o.c., p.264-266; FREEMAN, o.c., p.124.

71 GUTHRIE, o.c., I p.453; CUBELLS, o.c., p.267-269.273-275.

AECIO (I 28,1 [Dox. 323])

73 Heráclito demostró que la esencia del destino es el Logos difundido en el universo; y éste es un cuerpo etéreo, semilla de la generación universal y del ciclo ordenado según medida.

AECIO (I 7,22 [Dox. 303])

74 Heráclito identifica el fuego periódico con el dios eterno, el destino con el Logos que produce todas las cosas con el concurso de los opuestos.

AECIO (IV 7,22 [DK 22 a 17])

75 Heráclito afirma que el alma es inmortal; pues, saliendo hacia el alma del universo, retorna a aquello que le es homogéneo.

73 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.147-167; KURTZ, E., *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklitus* (Hildesheim, New York 1971).

74 GUTHRIE, o.c., I p.432-435; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.147-167.168-171.
75 MONDOLFO, o.c., p.278-284; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.288-304; GUTHRIE, o.c., I p.478.479; NUSSBAUM, *Ψυχή in Heraclitus: Phronesis* 17 (1972) 1-16.

PARMENIDES

(515/510?-435?)

OBRAS: Un poema "sobre el ser".

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed. revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937); trad. de J. IGAL, basada en el texto de L. TARÁN, *Parménides*, a text with translation, commentary and critical essays (Princeton University Press, 1968).

BIBLIOGR. GEN.: F. MONTERO MOLINER, *Parménides* (Madrid 1960); G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.369-399; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Primera parte (Valencia 1965) p.144-219; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1965), II p.1-80; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I. vol.3 (Florenia 1967) p.165-335 (bibliogr. p.XXIII-XXXIII); J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930); N. K. FREEMAN, *The presocratic Philosophers* (Oxford 1946); J. BEAUFREY, *Le poème de Parménide* (Paris 1955); M. UNTERSTEINER, *Parménide*. Studio critico, frammenti, testimonianze e commenti (Turín 1958); A. H., *The Philosophy of Parménides*. Class. Quart. 28 (1934) 134-144; J. H., *Parménides, Melissus, Gorgias*. A reinterpretation of Eleatic Philosophy (Assen 1959); Ch. E. KAHN, *The Thesis of Parménides*. Rev. Met. Mor. 22 (1968-1969) 700-724; G. CALOGERO, *Parménide e la genesi della logica classica*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (1936) 143-185; J. A. PHILIPP, *Parménides Theory of Knowledge* (Phoenix 1958) p.63-66; F. MONTERO, *El Pensar en la doctrina de Parménides*. Riv. di Fil. (1958) 349-361; K. BLOCH, *Über die Ontologie des Parménides*. Class. et Mediev. (1953) 1-89.

76 Frag.1 Las yeguas que suelen trasladarme hasta donde alcanza mi deseo, me transportaban, después de haberme conducido y encaminado a la renombrada ruta del dios (i. e., del Sol), a la ruta que lleva al varón sabio a lo largo de todas las urbes. Por esta ruta viajaba yo, porque por ella me llevaban, tirando de la carroza, las bien instruidas yeguas. Unas doncellas guiaban mi camino (v.1-5).

El eje silbaba en los cubos con silbido de siringa, ardiendo—pues se veía apremiado, a ambos lados, por dos ruedas giradoras—al tiempo en que las doncellas hijas del Sol, abandonan-

76 MONTERO, o.c., p.31-64.85-93; GUTHRIE, o.c., II p.6-19; KIRK-RAVEN, o.c., p.576; CUBELLS, o.c., p.146-163; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p. 320-334; FREEMAN, o.c., p.146; JAMESON, C. J., *Well-rounded Truth and Circular Thought in Parménides*. Phronesis (1958) 15-30.

do el palacio de la Noche, se daban prisa por conducirme a la luz, tras haberse quitado con las manos los velos de sus cabezas (v.6-10).

Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día, enmarcadas en torno por un dintel y un umbral de mármol. Están situadas en la región etérea, cerradas con gigantescas hojas. La Justicia, pródiga en sanciones, guarda las versátiles llaves. Las doncellas, dirigiéndose a ella con blandas palabras, la persuadieron hábilmente a que, a toda prisa, les descorriera de las puertas el cerrojo de redonda punta. Las puertas, una vez abiertas de par en par, produjeron una enorme abertura, tras haber hecho girar uno tras otro los bronceos quiciales de las hojas en sus quicios, ya que estaban muy bien articuladas por medio de cajas y espigones. Las doncellas enderezaron carroza y yeguas a través de las puertas por camino carretero (v.11-21).

La diosa me acogió benévola, estrechó mi diestra con la suya y, dirigiéndose a mí, pronunció el siguiente discurso:

¡Oh joven, que viajas acompañado de aurigas inmortales y que, traído por unas yeguas, llegas a nuestro palacio! ¡Bienvenido! Porque no fue un hado siniestro el que te encaminó por esta ruta—ya que está tan alejada de la senda de los hombres—, sino el Derecho y la Justicia (v.22-28).

Menester es que te informes de todo, así del corazón impávido de la redonda Verdad como de los pareceres no fidedignos de los mortales. Así y todo, aprenderás aun esto: de qué manera las apariencias todas, transpenetrando el universo, deberían ser aceptables (v.28-32).

Frag.5. Mi punto de partida es común (i. e., coincidente con el de mi llegada), ya que, retrocediendo, allá retornará de nuevo.

77 Frag.2. Mas ¡ay! voy a decirte—tú escucha mi relato y acógelo—cuáles son las únicas vías concebibles de investigación: la una es la vía de que "es y no puede no ser". Es el camino de la Persuasión, puesto que la Persuasión es acompañante de la Verdad. La otra es la vía de que "no es y tiene que no ser". Esta vía te advierto que es un vericuetto totalmente inexplorable, ya que al no-ente no lo podrías ni conocer—esto es irrealizable—, ni expresar.

Frag.3. Porque lo pensable es lo mismo que lo que puede ser.

77 MONTERO, o.c., p.65-69.94-109; GUTHRIE, o.c., II p.4-6.13ss; KIRK-RAVEN, o.c., p.377-379; CUBELLS, o.c., p.164-166.168-172; BURNET, o.c., p.182-185; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.165; FREEMAN, o.c., p.147; COPLESTON, o.c., p.62-64; CORNFORD, F. M., *Parménides Two Ways*. Classical Quarterly (1933) 97-11.

78 Frag.6. Esto es lo que hay que decir y pensar: que el ente es porque puede ser, mientras que "nada" no puede ser. Te mando reflexionar sobre estas cosas. Esta es, efectivamente, la primera vía de investigación de que te excluyo. Pero, en segundo lugar, te excluyo de esta otra vía, la que siguen errantes los mortales que no saben nada, bicéfalos, pues el desvalimiento es el que rige en el interior de su pecho una mente errabunda: se ven arrastrados, sordos y ciegos a la vez, pasmados, gente sin juicio, que están en la creencia de que ser y no ser es lo mismo y no lo mismo, y de que de todas las cosas hay un camino de ida y vuelta.

79 Frag.7. Porque nunca jamás se impondrá esto: que las cosas que no son sean. Mas tú ¡aparta tu pensamiento de esta vía de investigación! ¡Que la rutina inveterada no te fuerce a dirigir por esta vía tu ojo sin mira, tu oído que zumba y tu lengua, sino juzga con la razón esta controvertida refutación expuesta por mí...!

80 Frag.8. Ya no nos queda más que un relato posible, el de la vía de que "es". A lo largo de esta vía hay numerosísimas señales: que el ente es ingénito e indestructible, entero, unigénere, inmóvil y perfecto. Ni "fue" jamás, ni "será", puesto que "es" ahora todo junto, uno y continuo (v.1-6).

En efecto, ¿qué origen podrías buscarle? ¿De qué manera y de dónde creció? No del no-ente: no permitiré que digas ni pienses eso, porque "no es" no es ni decible ni pensable. ¿Y qué necesidad le impelió a brotar, más tarde o más temprano, a partir de la nada? Así que necesariamente o es absolutamente, o absolutamente no es (v.6-11).

La fuerza de la convicción tampoco permitirá que del ente se origine algo a más de él. En razón de lo cual la Justicia no permite, aflojando sus cadenas, que el ente nazca ni perezca, sino que lo mantiene sujeto. La decisión acerca de estas cosas se cifra en esto: es o no es. Pues bien, la sentencia ha sido ya dictada como es de rigor: desechar una de las vías como impensable e innominable, ya que no es vía verdadera, y aceptar la otra como real y verdadera (v.12-18).

¿Y cómo podría llegar a existir el ente en lo venidero?

78 MONTERO, o.c., p.69-73.76-85; GUTHRIE, o.c., II p.17-20; KIRK-RAVEN, o.c., p.380-382; CUBELLS, o.c., p.166.168-172.

79 MONTERO, o.c., p.73-76; GUTHRIE, o.c., II p.21-26; KIRK-RAVEN, o.c., p.383-385; BURNET, o.c., p.173 nota 1; CUBELLS, o.c., p.167-172; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.196-216.

80 MONTERO, o.c., p.109-122; GUTHRIE, II p.26-31; BURNET, o.c., p.178-185; CUBELLS, o.c., p.168-172; KIRK-RAVEN, o.c., p.385; GARCÍA DÍAZ, A., *La noción de no-ente en la filosofía de Parménides*: *Dianoia* 1 (1955); A. COLOMBO, *Il primato del nulla e le origini delle metafisica. Per una ricomprensione del pensiero di Parmenide* (Milán 1972).

¿Y cómo podría haberse originado? Porque, si se originó, no "es", como tampoco si ha de existir en lo venidero. De este modo el nacer ha quedado extinguido y el perecer resulta inaudito (v.19-21).

81 Tampoco es divisible, puesto que todo él es semejante. Ni hay acá algo más que le impida ser continuo, ni allá algo menos, sino que todo él está repleto de ente. Por lo cual todo él es continuo, ya que ente linda con ente (v.22-25).

Ahora bien, inmóvil dentro de los límites de gigantescas ataduras, el ente existe sin comienzo ni fin, puesto que el nacer y el perecer fueron expulsados muy lejos: los arrojó la convicción verdadera. Persistiendo el mismo y en el mismo sitio, subsiste por sí mismo, y de ese modo permanece firme allí donde está. Y es que la poderosa Necesidad lo retiene dentro de las ataduras del límite, que lo circunvala alrededor. Por lo cual no es lícito que el ente esté inacabado, ya que no está falto. Si lo estuviera, estaría falto de todo (v.26-33).

82 Ahora bien, el pensar y el pensamiento de que "es" es lo mismo, ya que fuera del ente, en el que está expresado, no hallarás el pensar. Pues ninguna otra cosa existe ni existirá fuera del ente, puesto que el Destino lo encadenó de manera que permanezca entero e inmóvil. Por lo cual han de ser meros nombres todos cuantos los mortales establecieron, convencidos de que eran reales: "nacer" y "perecer", "ser y no ser", "cambiar de lugar" y "trocar un brillante color" (v.34-41).

Pero, puesto que hay un límite extremo, el ente está perfectamente acabado, semejante a la masa de una redonda bola, equilibrado por todas partes a partir del centro. Y es que no tiene que haber aquí una cantidad mayor y allá otra menor, porque ni hay un no-ente que le impida confinar con su homogéneo, ni un ente que haga que haya aquí más y allá menos ente, ya que todo él es inviolable. Porque, siendo igual a sí mismo desde todas partes, existe uniformemente dentro de sus límites (v.42-49).

Y aquí pongo fin a mi relato fidedigno y a mi pensamiento en torno a la Verdad. A partir de ahora aprende los pareceres mortales, escuchando el orden engañoso de sus palabras...

81 MONTERO, o.c., p.122-125; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.208-216; GUTHRIE, o.c., II p.31-39; CUBELLS, o.c., p.173-181; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.208-216; KIRK-RAVEN, o.c., p.387s.

82 MONTERO, o.c., p.125-145.199-204; GUTHRIE, o.c., II p.39-49; CUBELLS, o.c., p.191-199; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.216-242; KIRK-RAVEN, o.c., p.388; CHALMERS, W. R., *Parmenides and the Beliefs of Mortals*: *Phronesis* (1960) 5-22.

ZENON DE ELEA

(490/485?- ?)

OBRAS: *Εριδες (*Disputas*); Πρὸς τοὺς φιλοσοφους (*Contra los filósofos*); περὶ φύσεως (*Sobre la naturaleza*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed. revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.400-418; F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Primera parte (Valencia 1965) p.220-241; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Philosophy II* (Cambridge 1965) p.80-100; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I vol.4 (Florenzia 1967) p.337-401 (bibliogr. p.XXXIII-XXXIX); J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930); N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía* (trad. esp. de J. M. GARCÍA DE LA MORA, Barcelona 1969) I p.66-72; H. BARREAU, *Zenon d'Élée, inventeur de la dialectique: dilemmes, ou simples paradoxes?*: *La Dialectique*, I 9-19. Actes du XXV Congrès des Soc. de phil. de langue franç. (Nice 1969; París 1969).

83 Si existe una pluralidad, tienen que ser las cosas tantas cuantas son y no más ni menos. Y si son tantas cuantas son, serán limitadas. Si existe una pluralidad, las cosas existentes son infinitas, pues siempre hay otra cosa entre ellas, y otra, a su vez, entre esas otras: y así, los seres son infinitos.

SIMPLICIO (*Phys.* 140,29 [DK 29 B 23])SIMPLICIO (*Phys.* 140,29 [DK 29 A 21])

84 Como cuenta Eudemo, Zenón se esforzó por demostrar que no puede suceder que las cosas existentes sean una pluralidad, por no haber una unidad en ellas y ser la pluralidad una suma de unidades.

83-84 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.334.

83 GUTHRIE, o.c., II p.91; KIRK-RAVEN, o.c., p.404.405; FREEMAN, o.c., p.154.155.156; BURNET, o.c., p.316 nota 3; FRÄNKEL, H., *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*: *American Journal of Philology* 63 (1942) 1-25.193-206.

SIMPLICIO (*Phys.* 97,12)

85 Dicen que Zenón solía decir que, si alguno le explicase qué es el uno, podría él dar razón de todas las cosas.

DIÓGENES LAERCIO (IX 72 [DK 29 A 4])

86 Zenón niega la existencia del movimiento diciendo: el móvil no se mueve ni en el lugar en que está ni en el lugar en que no está.

87 Si existe el espacio, estará en algo, pues todo lo que existe está en algo; pero, si está en algo, está también en el espacio, y así, el espacio estará en un espacio, y así hasta el infinito; por tanto, no existe el espacio.

SIMPLICIO (*Phys.* 562,3)ARISTÓTELES (*Phys.* Z 239 b 9 [DK 29 A 25])

88 Cuatro son los argumentos (de Zenón) en torno al movimiento que presentan difícil solución. El primero es el de la no existencia del movimiento: porque lo que se mueve debería llegar a la mitad antes que al final.

ARISTÓTELES (*Phys.* Z 239 b 14 [DK 29 A 6])

89 El segundo, el llamado Aquiles. Y es el siguiente: el más lento nunca podrá ser alcanzado por el más rápido. Pues el perseguidor tendría que llegar antes al punto de donde partió el fugitivo, de suerte que tendrá que suceder que el más lento vaya siempre delante.

85 KIRK-RAVEN, o.c., p.407.408; FREEMAN, o.c., p.157.

87 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.368-373; BURNET, o.c., p.317-318; FREEMAN, o.c., p.159.160; KIRK-RAVEN, o.c., p.416.

88-91 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.376-401; GUTHRIE, o.c., II p.83-87.91; KIRK-RAVEN, o.c., p.409-415; BURNET, o.c., p.318-320; FREEMAN, o.c., p.161-164; COPLESTON, o.c., p.68-70; NELSON, J. O., *Zeno's Paradoxes on Motion*: *Review of Metaphysics* 16 (1962) 486-490; BICKNELL, P. J., *The Fourth Paradox of Zeno: Acta classica* (1961) 39-45; BROCHARD, V., *Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement*, en *Études de phil. anc. et de phil. méd.* I (París 1926) p.3-14; BARREAU, H., *Zénon d'Élée, inventeur de la dialectique: dilemmes ou simples paradoxes?*, en *La Dialectique I* p.9-19. Actes du XXV Congrès des Soc. de phil. de langue franç. (Nice 1969, París 1969); SIEGEL, R. E., *The paradoxes of Zeno: Some similarities between ancient Greek and modern Thought* (Janes 1959) p.24-47.

88 GUTHRIE, o.c., II p.91.92; ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.378.379; KIRK-RAVEN, o.c., p.410; FREEMAN, o.c., p.161.

89 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.380-382; KIRK-RAVEN, o.c., p.411; GUTHRIE, o.c., II p.92; FREEMAN, o.c., p.161; COPLESTON, o.c., p.68.69; RITCHIE, A. D., *Why Achilles does not fail to catch the tortoise* (Mind 1946) p.310ss; WISDOM, Z. O., *Why Achilles does not fail to catch the tortoise* (Mind 1941) p.58-73; QUAM, S., *The solution of the Achilles Paradox: Review of Metaphysics* 16 (1962) 473-485; DE ROSSI, G., *Il paradosso del "Achille"*: *Proteus* 2 (1971) (2) n.5 p.103-131.

ARISTÓTELES (*Phys. Z 239 b 30* [DK 29 A 27])

90 El tercero es el que se acaba de decir, que la flecha disparada está quieta.

ARISTÓTELES (*Phys. Z 239 b 33* [DK 29 A 28])

91 El cuarto es el de los cuerpos que en el estadio se mueven en sentido contrario a otros cuerpos iguales, unos a partir del extremo del estadio, y otros a partir del medio, a igual velocidad: Zenón dice que con eso resultará la mitad del tiempo igual a su doble.

90 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.383-390; GUTHRIE, o.c., II p.93; KIRK-RAVEN, o.c., p.412; COPLESTON, o.c., p.69.

91 ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.391-397; KIRK-RAVEN, o.c., p.414-415; GUTHRIE, o.c., p.94; FREEMAN, o.c., p.163; COPLESTON, o.c., p.69.

EMPEDOCLES

(492-432)

OBRAS: Dos poemas: *περί φύσεως* (*Sobre la naturaleza*); *Καθαρμοί* (*Purificaciones*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: E. BIGNONE, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commenti delle testimonianze e dei frammenti* (Turín 1916); G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. de J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.447-503; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Philosophy II* (Cambridge 1965) p.122-265; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946) p.172-203; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres '1930) p.197-250; H. S. LONG, *The Unity of Empedocles' Thought*: Amer. Journ. of Archaeol. (1949) 142-158; J. SOUILHÉ, *L'énigme d'Empédocle*: Arch. Phil. (1932) 337-359.

92 Es imposible que se llegue a ser a partir de lo que de ninguna manera es, e imposible e increíble que el ser perezca, pues siempre habrá algo en lo que uno pueda apoyarse.

PLUTARCO (*Adv. Colot.* 12,1113 [DK 31 B 12])

93 Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus resplandeciente; Hera, la que da vida, Edoneo y Nestis, que con sus lágrimas hacen fluir las fuentes de los mortales.

AECIO (I 3,20 [DK 31 B 6])

94 Y este cambio continuo nunca cesa, congregándose todas las cosas, unas veces por acción del Amor, separándose otras veces entre sí por el rencor de la Discordia.

SIMPLICIO (*Phys.* 157,25 [DK 31 B 17])

92 GUTHRIE, o.c., II p.138-143; KIRK-RAVEN, o.c., p.453; COPLESTON, o.c., p.73.74.

93 GUTHRIE, o.c., II p.141-143.144-147; FREEMAN, o.c., p.181.182; BURNET, o.c., p.205 nota 3,228; COPLESTON, o.c., p.74.

94 GUTHRIE, o.c., II p.152-159; KIRK-RAVEN, o.c., p.453; FREEMAN, o.c., p.182-184; COPLESTON, o.c., p.74.75.

ARISTÓTELES (*Met.* A 4,985 a 21)

95 Empédocles recurre a las causas más que éste (Anaxágoras), pero todavía no lo suficiente, ni, al indicirlas, llega a una teoría consecuente. Pues con frecuencia, según él, la Amistad separa y la Discordia une. De hecho, cuando por acción de la Discordia el todo se divide en sus elementos, entonces el fuego se junta en uno, y lo mismo cada uno de los demás elementos. Y cuando, después, por acción de la Amistad, se reúnen en uno, es necesario que de nuevo se separen las partículas de cada uno de ellos. Empédocles, pues, a diferencia de los anteriores, fue el primero en dividir la causa, poniendo, no un solo principio del movimiento, sino diversos y contrarios. También fue el primero en decir que son cuatro los elementos llamados de especie material, pero no hace uso de los cuatro, sino como si fueran dos solos: el fuego en sí, de una parte, y de otra, sus opuestos, como si fuesen una sola naturaleza, la tierra, el aire y el agua. Esto puede colegirse de la lectura de sus versos.

96 *Dos relatos te voy a hacer. En un tiempo llegó a constituirse la unidad a partir de la pluralidad; en otro se fueron separando las cosas y llegó a constituirse la pluralidad a partir de la unidad. Doble es la génesis de los seres mortales, y doble su destrucción. A la una la engendra y destruye la reunión de todas las cosas, la otra se desarrolla y se desvanece cuando los seres se separan de nuevo. Y este cambio mutuo continuo nunca cesa, congregándose todas las cosas unas veces por acción del Amor, y separándose otras por el rencor de la Discordia. (Así, en la medida en que la unidad aprendió a constituirse a partir de la pluralidad), y de nuevo, cuando, a partir de la unidad dispersa, a constituirse la pluralidad, en ese grado y sentido nacen y no tienen una existencia estable; y, al no cesar en su camino constante, tampoco son siempre algo estable.*

SIMPLICIO (*Phys.* 158,1 [DK 31 B 17])

97 *De estos elementos se originaron todos cuantos seres existieron, existen y existirán, los árboles, los hombres y las mujeres, las bestias, las aves y los peces que se nutren*

95 GUTHRIE, o.c., II p.141.173; BURNET, o.c., p.231-233; FREEMAN, o.c., p.182-184.

96 GUTHRIE, o.c., II, p.152-159.180-182; BURNET, o.c., p.232; KIRK-RAVEN, o.c., p.457; FREEMAN, o.c., p.182-184; A. VON ARNIM, *Die Weltperioden bei Empedokles: Festschrift Gomperz* (Viena 1902) p.16-27.

97 KIRK-RAVEN, o.c., p.459.

del agua, y los dioses, de lengua vida, los más ricos en títulos para ser honrados. Pues esas cosas vienen a ser estos (elementos) que, entrelazándose unos con otros, toman diversas formas: tan fecunda en cambios es la mezcla.

SIMPLICIO (*Phys.* 159,21 [DK 31 B 21])SIMPLICIO (*Phys.* 25,21 [DK 31 A 28])

98 Este (Empédocles) establece cuatro elementos materiales: el fuego, el aire, el agua y la tierra, eternos, que aumentan y decrecen mediante la mezcla y la separación; pero los principios por excelencia, por influjo de los cuales éstos se mueven, son el Amor y la Discordia: pues los elementos están sometidos de continuo necesariamente a un cambio alterno, mezclándose unas veces por influjo del Amor, y separándose otras por influjo de la Discordia; de suerte que, según él, los principios son seis.

99 *Con la tierra conocemos la tierra; con el agua, el agua; con el éter, el divino éter; y con el fuego, el fuego destructor; con el Amor, el Amor, y la Discordia, con la luctuosa Discordia.*

ARISTÓTELES (*Met.* B 4,1000 b 6)

ANAXAGORAS

(500?-428?)

OBRAS: περί φύσεως (*Sobre la naturaleza*)FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.BIBLIOGR. GEN.: D. LANZA, *Anaxagoras. Testimonianze e frammenti, introduzione, traduzione e commento* (Firenze 1966); G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.504-548; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* II (Cambridge 1965) p.266-338; J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930) p.251-275; N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); F. M. CORNFORD, *Anaxagoras Theory of Matter: Class. Quart.* (1930) 14-30.83-90; P. O. BRIEN, *The relation of Anaxagoras and Empedocles: The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968) 93-103; COPLESTON, *Historia de la Filosofía* (trad. esp. de J. M. GARCÍA DE LA MORA, Barcelona 1969) I p.77-82; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte I* vol.5 (Firenze 1969) p.345-459 (bibliogr. p.345-350).

100 Todas las cosas estaban juntas, infinitas en número y pequeñez: pues lo pequeño era también infinito. Y estando todas juntas, nada era visible, a causa de su pequeñez; pues el aire y el éter, ambos infinitos, las cubrían a todas, ya que éstos son la materia que más se contiene en todas las cosas, tanto en número como en magnitud.

SIMPLICIO (Phys. 155,23 [DK 59 B 1])

101 Pero antes de que estas cosas se separasen, cuando todas estaban juntas, no era visible ningún color, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas, de lo húmedo y lo seco, de lo cálido y lo frío, de lo brillante y lo oscuro, de la mucha tierra contenida (en la mezcla) y la infinita cantidad de semillas nada semejantes entre sí. Pues tampoco ninguna de las otras cosas son parecidas entre sí. Siendo esto así, hay que pensar que todas las cosas están en el todo.

SIMPLICIO (Phys. 34,21 [DK 59 B 4])

100 GUTHRIE, o.c., II p.294-300; KIRK-RAVEN, o.c., p.513-515; COPLESTON, o.c., p.78.79; BURNET, o.c., p.261; FREEMAN, o.c., p.265.
101 GUTHRIE, o.c., II p.297.298-300.313.314; COPLESTON, o.c., p.80.

102 Los griegos no atinan al admitir el nacer y el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que resulta de la mezcla de seres ya existentes, y en ellos se disuelve; y así, mejor llamaríamos al nacer, composición, y al perecer, disolución.

SIMPLICIO (Phys. 163,20 [DK 59 B 17])

103 Las demás cosas tienen una porción de todo, pero la mente es infinita, autónoma, y no está mezclada con ninguna, sino que ella está sola, y es por sí misma. Pues, si no fuese por sí misma, sino que estuviese mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas las cosas, ya que en todas hay una porción del Todo, como he dicho antes; las cosas mezcladas con ella le impedirían que gobernase a ninguna de la manera que lo hace siendo ella por sí misma. Pues es la más sutil y la más pura de todas las cosas; tiene todo conocimiento sobre toda cosa y ejerce el máximo poder. La Mente gobierna a cuantas cosas tienen alma, las más grandes como las pequeñas. Gobernó también toda la rotación, de suerte que le dio el primer comienzo. Empezó a girar a partir de un campo reducido; ahora gira en uno mayor y girará en otro mayor aún. Conoce todas las cosas, las mezcladas, las separadas y las divididas. Todo lo ordenó, cuantas cosas iban a ser, cuantas fueron y ahora no son, cuantas son ahora y cuantas serán y la rotación misma que ahora tienen las estrellas, el sol, la luna, el aire y el éter, que están separados. Esa rotación es la que hizo que se separasen. Se separa lo denso de lo raro, lo cálido de lo frío, lo brillante de lo oscuro, lo seco de lo húmedo. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero ninguna está separada ni dividida completamente de la otra, excepto la Mente. La Mente es toda ella semejante, tanto la más grande como la más pequeña; pero ninguna otra cosa es semejante a otra, sino que cada cosa es y era más manifiestamente aquello de lo que más porción contiene.

SIMPLICIO (Phys. 164,24 [DK 59 B 12])

104 Cuando la Mente dio comienzo al movimiento, estaba separada de todo lo que era movido, y cuanto ella movió,

102-107 GUTHRIE, o.c., II p.271-279; BURNET, o.c., p.261; FREEMAN, o.c., p.265.

102 KIRK-RAVEN, o.c., p.514.515; FREEMAN, o.c., p.265.266; COPLESTON, o.c., p.78.

103-106 FREEMAN, o.c., p.267-269; COPLESTON, o.c., p.80-82.
103 GUTHRIE, o.c., II p.273.276-278.282.320.325.326; KIRK-RAVEN, o.c., p.520-522; BURNET, o.c., p.269; WASSERSTEIN, A., *A Note on Fr. 12 of Anaxagoras: Classical Review* (1960) 4-5.

104 GUTHRIE, o.c., II p.274.296.320; KIRK-RAVEN, o.c., p.521-522.

quedó separado; y, mientras las cosas se movían, y eran divididas, la rotación forzó mucho más aún la división.

SIMPLICIO (*Phys.* 300,31 [DK 59 B 13])

105 *Pero la Mente, que siempre es, está también con toda certeza donde están todas las cosas, en la pluralidad circundante y en las cosas que han sido unidas y en las separadas.*

SIMPLICIO (*Phys.* 157,7 [DK 59 B 14])

106 *En todas las cosas hay una porción de todo, excepto en la Mente, y en algunas también está la mente.*

SIMPLICIO (*Phys.* 164,23 [DK 59 B 11])

107 *Siendo esto así, hay que pensar que en todas las cosas que se mueven hay muchas cosas y muy diversas, y semillas de todas las cosas, en toda clase de formas, colores y gustos.*

SIMPLICIO (*Phys.* 34,29 [DK 59 B 4])

ARISTÓTELES (*Phys.* A 4,187 a 23)

108 Difieren entre sí en que Empédocles pone un período en el cambio, y Anaxágoras, una sola serie, y en que éste pone un número indefinido de principios, las homeomerías y los opuestos, y aquél, tan sólo los llamados elementos. Parece que Anaxágoras puso ese número indefinido por estimar verdadera la opinión común de los físicos de que nada llega a ser a partir de lo que no es (pues por eso dicen: "todas las cosas estaban juntas", y al nacer lo hacen cambio de cualidad, mientras que otros hablan de combinación y de separación). Además, llegan a esa convicción del hecho de que los contrarios se originan unos de otros: han tenido que existir, pues, el uno en el otro, porque, si todo lo que llega a ser ha de proceder, o de los seres que son, o de los seres que no son, y es imposible que proceda de lo que no es (en esta opinión están unánimes todos los físicos), pensaron que la conclusión

105 GUTHRIE, o.c., II p.276.277.320; KIRK-RAVEN, o.c., p.521.522; BURNET, o.c., p.267-269.

106 GUTHRIE, o.c., II p.273-279.282-288.316.325-326; BURNET, o.c., p.262-264.272; KIRK-RAVEN, o.c., p.523.524.

107 KIRK-RAVEN, o.c., p.525.526.528.529.

108 GUTHRIE, o.c., II p.282-294.321; KIRK-RAVEN, o.c., p.528.529.537-540; BURNET, o.c., p.264-269; FREEMAN, o.c., p.266; COPLESTON, o.c., 78; LEON, P., *The Homeomerías of Anaxágoras*: Classical Quarterly (1927) 123-141; MASIello, R. J., *A note on Aristotle's homeomery and the fragments of Anaxágoras*: Modern Schoolman 46 (1968) 68-91.135-140; O'BRIEN, D., *The relation of Anaxágoras and Empedocles*: The Journal of Hellenic Studies 88 (1968) 93-103.

se imponía necesariamente, a saber, que llegan a ser a partir de los seres existentes y presentes, pero insensibles para nosotros a causa de lo reducido de sus dimensiones. Por eso dicen que todo está mezclado en todo, ya que veían que todo procede de todo. Las cosas se manifiestan como diferentes y se distinguen entre sí con nombres que se les imponen por el elemento que predomine entre los infinitos que entran en la mezcla...

LEUCIPO y DEMOCRITO

(s.V-IV)

(460?-370?)

OBRAS DE LEUCIPO: Μέγας διάκοσμος (*Gran Cosmología*); περί νοῦ (*Sobre la mente*).

OBRAS PRINCIPALES DE DEMOCRITO: Πυθαγόρης (*Pitágoras*); περί ανδραγαθίας ἢ περί ἀρετῆς (*De la bondad del hombre o de la virtud*); περί εὐθυμίας (*De la tranquilidad*); Ὑπομνημάτων ἠθικῶν (*Apuntes de Ética*); Μικρός διάκοσμος (*Pequeña Cosmología*); περί φύσεως (*Sobre la naturaleza*); περί ἀνθρώπου φύσεως ἢ περί σαρκός (*Sobre la naturaleza del hombre o sobre la carne*); περί νοῦ (*Sobre la mente*); περί αἰσθησίων (*Sobre las sensaciones*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti*. Frammenti e testimonianze (Bari 1936); G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1966); trad. esp. por J. GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1969) p.556-592; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy II* (Cambridge 1965) p.382-502; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I vol.5 (Florescia 1969) p.136-344 (bibliogr. p.139-151); J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (Londres 1930); N. K. FREEMAN, *The Presocratic Philosophers* (Oxford 1946); F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía* (trad. esp. por J. M. G. DE LA MORA, Barcelona 1969) I p.83-86; W. KRANZ, *Die Entstehung des Atomismus: Convivium* (Festgabe für Konrad Ziegler) (Stuttgart 1954) p.14-40; A. LLANOS, *Demócrito y el materialismo* (Buenos Aires 1963); G. VLASTOS, *Ethics and Physics in Democritus*: Phil. Review 55 (1946) 53ss; H. TH. COLE, *Democritus and the sources of Greek anthropology* (Cleveland 1967).

DIÓGENES LAERCIO (IX 30)

109 Leucipo afirma que las cosas son infinitas en número y se transforman las unas en las otras, y que el universo consta de vacío y de pleno, y que los mundos se forman por los cuerpos que penetran en el vacío y se entrelazan entre sí, y del movimiento de éstos, a medida que va creciendo, se origina la naturaleza de los astros... Leucipo fue el primero en poner como principio de las cosas a los átomos. Esta fue su doctrina en sus líneas generales; en los puntos particulares es como sigue: Afirma que el universo es infinito, como queda

109 GUTHRIE, o.c., II p.408-410; FREEMAN, o.c., p.286.299; COPLESTON, o.c., p.84.

dicho, que una parte de él es el pleno; la otra, el vacío, a las que llama también elementos; que hay infinitos mundos formados por esos elementos y que se disuelven después en ellos.

SIMPLICIO (Fis. 28,4 [DK 67 A 8])

110 Leucipo de Elea o de Mileto (pues de ambas maneras se le llama), asociado a la filosofía de Parménides, no siguió el mismo camino que Parménides y Jenófanes a propósito de la naturaleza de las cosas, sino, a lo que parece, el contrario. Pues, mientras aquéllos hacían al todo uno, inmóvil, ingenerado y limitado, y no consentían que ni siquiera se investigase sobre lo que no es, éste estableció infinitos elementos en perpetuo movimiento, a saber, los átomos, y un número infinito de sus formas, por estimar que no había por qué un átomo hubiese de tener una forma más que otra. Observó, además, un llegar a ser y un cambio perpetuo de los seres. Afirmó también que no se da más el ser que el no-ser, y que ambos son la causa de las cosas que llegan a ser. Suponiendo que la naturaleza de los seres era compacta y llena, dijo que existía el ser y que se movía en el vacío, al que también llamaba el no-ser, y del cual decía que se da no menos que el ser. De manera parecida, su compañero Demócrito de Abdera puso como principios a lo pleno y al vacío.

ARISTÓTELES (*De gener. et corr.* A 8,325 a 2 [DK 67 a 7])

111 Pues algunos de los filósofos antiguos pensaron que lo que es, debe ser necesariamente uno e inmóvil; pues, siendo el vacío no-ser, no podría darse el movimiento, no existiendo un vacío separado, ni existir muchas cosas, no dándose lo que las debía separar

ARISTÓTELES (*De gener. et corr.* A 8,325 a 23 [DK 67 a 7])

112 Pero Leucipo creyó tener unos argumentos que, concordando con los datos de las sensaciones, no suprimían ni el llegar a ser, ni la corrupción, ni el movimiento, ni la pluralidad de los seres. Mientras de un lado pone de acuerdo sus teorías con los fenómenos, y de otro, con los que establecían el Uno por no ser posible el movimiento sin el vacío,

110 GUTHRIE, o.c., II p.396.399; KIRK-RAVEN, o.c., p.558-560; BURNET, o.c., p.336-337.

111 KIRK-RAVEN, o.c., p.563-565; BURNET, o.c., p.337.

112 GUTHRIE, o.c., p.390.391.503-507; COPLESTON, o.c., p.84.

afirma que el vacío es no-ser, y que del ser no hay ningún no-ser, ya que el ser por excelencia es el pleno. Y tal ser pleno no es el Uno, sino un infinito número de cuerpos, indivisibles por la pequeñez de su tamaño. Estos se mueven en el vacío (pues, según él, existe el vacío), y reuniéndose, dan origen al nacimiento, y separándose, a la destrucción.

ARISTÓTELES (*Met.* A 4,985 b 4 [DK 67 a 6])

113 Leucipo y su compañero Demócrito dicen que los elementos son lo pleno y lo vacío, a los cuales llaman ser y no-ser: el ser, lleno y sólido; el no-ser, vacío y sutil. Por lo cual, dicen que el no-ser se da no menos que el ser, pues el vacío existe no menos que el cuerpo. Ambos son las causas de los seres a modo de causa material; y así como aquellos que hacen una única la sustancia subyacente, hacen surgir las demás de las afecciones de ésta, poniendo lo raro y lo denso como principio de las afecciones, de la misma manera, también éstos dicen que las diferencias (entre los átomos) son las causas de las demás cosas. Esas diferencias son tres, según ellos: forma, orden y posición, pues dicen que el ser difiere tan sólo en ritmo, contacto y revolución; de éstos, el ritmo atañe a la figura; el contacto, al orden, y la revolución, a la posición; pues A difiere de N en la forma; AN, de NA, en el orden, y Z, de N, en la posición. Pero acerca del movimiento, de dónde y cómo se dará, en los seres, también éstos, igual que los otros, omiten la cuestión negligentemente.

SIMPLICIO (*De caelo* 294,33 [DK 68 A 37])

114 Demócrito llama al espacio con estos nombres: "el vacío", "nada", y "lo infinito"; y a cada entidad individual la llama "nada", "lo compacto" y "el ser". Piensa que son tan pequeñas, que huyen a nuestra percepción, si bien tienen toda clase de formas, figuras y diferencias de tamaño. Así puede él, sirviéndose de ellos como de elementos, producir por agregación tamaños perceptibles a nuestra vista y a los demás sentidos.

113 GUTHRIE, o.c., p.392-396.402-404; KIRK-RAVEN, o.c., p.566-569; BURNET, o.c., p.337.

114 KIRK-RAVEN, o.c., p.567-569; FREEMAN, o.c., p.303; MUGLER, *L'invisibilité des atomes*: Revue des Études Grecques (1963) 397-403.

SIMPLICIO (*De acelo* 242,18 [DK 67 A 14])

115 (Leucipo y Demócrito) decían que los principios eran infinitos en número, y creían que eran átomos indivisibles, inseparables e impasibles a causa de ser compactos y no tener vacío, y que la divisibilidad les viene del vacío existente entre los cuerpos.

DIÓGENES LAERCIO (IX 34 [DK 68 A 1])

116 Esta es su teoría (de Demócrito): principio de todas las cosas son los átomos y el vacío; y todo lo demás es opinión subjetiva. Existen infinitos mundos, ingenerados e incorruptibles; nada viene del no-ser, nada puede resolverse por corrupción en el no-ser. Y los átomos son infinitos en magnitud y en número y se mueven en el universo dando vueltas vertiginosas, y de ese modo dan origen a todos los (cuerpos) compuestos, fuego, agua, aire, tierra, pues también éstos son un conjunto de unos átomos; éstos, por su parte, son impasibles e inalterables, a causa de su solidez. El sol y la luna se componen de átomos lisos y redondos, e igualmente el alma, que es lo mismo que el intelecto. Vemos por efecto de las "imágenes" que penetran en nuestros ojos. Todo se produce conforme a la necesidad, ya que la causa de la formación de todas las cosas es el movimiento en torbellino que él llama necesidad. El fin de la vida es la tranquilidad de ánimo, que no es lo mismo que el placer, como piensan algunos que no le habían entendido bien, sino aquel estado en el cual el ánimo está en calma y equilibrio, no turbado de temor alguno o de miedo supersticioso de los démones, o de alguna otra pasión. A tal estado lo llama con el nombre de bienestar y con otros diversos nombres. Las cualidades sensibles existen en la apreciación subjetiva, la realidad son átomos y el vacío. Esas fueron sus opiniones.

117 *Estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados entre sí y diferentes en figuras, tamaños, posición y orden, y, al chocar unos con otros, algunos son lanzados en cualquier dirección, otros se entrelazan según lo permiten sus figuras, tamaños, posiciones y orden, se mantienen unidos y dan así origen a los cuerpos compuestos.*

SIMPLICIO (*De caelo* 242,21 [DK 67 A 14])

115 GUTHRIE, o.c., II p.503-507.
116 GUTHRIE, o.c., II p.414-419.435; KIRK-RAVEN, p.585-589; FREEMAN, o.c., p.303.312.
117 GUTHRIE, o.c., II p.404.405; FREEMAN, o.c., p.299.300; COPLESTON, o.c., p.84.85.

ARISTÓTELES (*De gener. et corr.* A 2,315 b 6 [DK 67 B 9])

118 Demócrito y Leucipo, estableciendo las figuras de los átomos, hacen derivar de ellos el cambio y la generación, es decir, con la disgregación y la agregación explican la generación y corrupción, y con el orden y la posición explican el cambio. Y como pensaban que la verdad está en lo que aparece, y los objetos que aparecen son contrarios e infinitos, pusieron infinitas figuras de los átomos; de suerte que un mismo objeto, por las modificaciones de su composición, aparece lo contrario a diversas personas, y un objeto puede transmutarse con sólo añadirle un ingrediente, por pequeño que sea, y parece completamente otro: en una tragedia y en una comedia entran las mismas letras del alfabeto.

AECIO (II 3,2 [DK 67 A 22])

119 Leucipo y Demócrito afirman que el mundo no está animado ni gobernado por la providencia y que ha surgido de los átomos por una cierta fuerza irracional.

AECIO (IV 8,5; 10 [DK 67 A 30])

120 Leucipo y Demócrito sostienen que las sensaciones y los pensamientos son modificaciones del cuerpo.

Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que la sensación y el pensamiento se producen a medida que llegan a nosotros las imágenes de las cosas externas, y que a nadie se le origina ninguna de esas cosas sin las imágenes que entran en nosotros.

GALENO (*De elem. sec. Hipp.* I 2 [DK 68 B 49])

121 "Opinión es el color, opinión lo dulce, opinión lo amargo, y la verdad son los átomos y el vacío", dice Demócrito, que piensa que todas las cualidades sensibles, que él supone relativas a nosotros que tenemos las sensaciones de ellas, se originan de la reunión de los átomos, pero que nada es por naturaleza blanco, o negro, o amarillo, o rojo, o dulce, o amargo, pues "por convención" es lo mismo, según él, que "según la opinión común" y "relativamente a nosotros", esto es, no según la naturaleza misma de las cosas, a la cual designa con la expresión: "según la verdad".

119 GUTHRIE, o.c., II p.404-413.

120 GUTHRIE, o.c., II p. 438-449.

121 GUTHRIE, o.c., II p.452.453.454-464; FREEMAN, o.c., p.311.312.

El sentido de este razonamiento podría declararse así: los hombres creen que algo es blanco, o negro, o dulce, o amargo, y todas las demás cualidades sensibles, cuando, en realidad de verdad, ser y nada es todo lo que existe; pues Demócrito también usaba esa manera de hablar, llamando ser a los átomos, y nada, al vacío. Así, pues, los átomos, cuerpos muy pequeños, no poseen cualidades sensibles, y el vacío es un cierto espacio, en el cual todos esos cuerpos diminutos se mueven arriba y abajo eternamente y, entrelazándose unos con otros o chocando y rebotando, se van separando o uniendo, y así dan origen a todos esos compuestos y a nuestros cuerpos y a sus afecciones y sensaciones...

PROTAGORAS

(490?-420?)

OBRAS PRINCIPALES: περί τοῦ ὄντος (*Sobre el ser*); Ἀλήθεια ἢ καταβαλ-
λοντες (*Verdad, o discursos destructores*); Μέγας λόγος (*Gran tratado*);
περί θεῶν (*Sobre los dioses*); Τέχνη ἐριστικῶν (*Arte erística*); περί πάλης
(*De la lucha*); περί πολιτείας (*Del Estado*); περί ἀρετῶν (*Sobre las virtu-
des*); περί φιλοτιμίας (*De la ambición*); περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως (*De la
constitución originaria*); Ἀντιλογιών A, B (*Antilogías*, lib. I y II).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed.,
revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK).
Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philo-
sophy* III (Cambridge 1969); J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filo-
sofía* (trad. esp. por L. MARTÍNEZ GÓMEZ) I (Madrid 1963) p.34-38;
J. COLOMBO, *Protagora di Abdera* (Florenia 1968); N. M. CARBO-
NARA, *La soggettività del conoscere: Protagora*: Logos I (1969) n.2
p.374-389; A. LEVI, *Storia della sofistica* (Nápoles 1966).

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* VII 60 [DK 80 B 1])

122 Algunos incluyeron también a Protágoras de Abdera
en el grupo de los filósofos que suprimen el criterio de verdad,
ya que sostiene que todas las ocurrencias y opiniones son ver-
daderas y que la verdad es algo relativo, a causa de que todo
lo que aparece a uno o es opinado por él, existe sin más al
punto para él. De hecho, él da comienzo a sus "Discursos
revolucionarios" con esta declaración: "El hombre es la medida
de todas las cosas: de las que existen, de que existen; de
las que no existen, de que no existen".

SEXTO EMPÍRICO (*Pyrrhon. Hyp.* I 216-219 [DK 80 A 14])

123 Protágoras sostiene que el hombre es medida de todas
las cosas, de las que existen, de que existen; de las que no
existen, de que no existen; y entiende por medida el criterio
o norma de juicio, y por cosas, los hechos, de suerte que
puede afirmar que el hombre es el criterio de todos los hechos,
de los que se dan, de que se dan; de los que no se dan,

122-125 HIRSCHBERGER, o.c., I p.34-38; ARISTÓTELES, *Met.* 4,1007 b 18; 5,1009
a 6; K 6, 1062 b 13; I 1, 1053 a 35; PLATÓN, *Protágoras* 333 d.
122 GUTHRIE, o.c., III p.171-175.183-188.188-192; COPLESTON, o.c., p.100-102.
123 GUTHRIE, o.c., III p.183-192.

de que no se dan. Y por eso admite tan sólo lo que aparece
a cada individuo, y así, introduce el relativismo. Dice, pues,
este filósofo que la materia es fluida, y, a medida que fluye
continuamente, las nuevas adquisiciones prevalecen sobre las
perdidas, y las sensaciones se transforman y cambian según la
edad y las demás disposiciones de cada cuerpo. Según él, pues,
el que decide sobre las cosas es el hombre; pues todo lo
que aparece a los hombres, existe también; y lo que no apa-
rece a ningún hombre, no existe. Vemos, por tanto, que asienta
como postulados la fluidez de la materia y el hecho de que
reside en ella la razón de todos los fenómenos: cosas oscuras
y a nosotros no pronunciabiles.

PLATÓN (*Teeteto* 166d-167d)

124 (PROTAGORAS:) Yo, por mi parte, sostengo que la ver-
dad es tal como he escrito: que cada uno de nosotros es
medida de lo que es y de lo que no es, y que, desde luego,
media un abismo entre un individuo y otro, precisamente por
el hecho de que para uno es y aparece esto, y para el otro,
esto otro. Estoy muy lejos de negar la existencia de la sabi-
duría y del hombre sabio: muy al contrario, llamo sabio pre-
cisamente a aquel que, a uno de cualquiera de nosotros a quien
aparezcan y sean malas algunas cosas, sea capaz, invirtiendo
el sentido, de hacérselas aparecer y ser buenas. Y aun esta de-
finición no has de tratar de refutarla apegándote a la letra:
mira, más bien, cómo entenderás más claramente mi pensamien-
to. Recuerda, por ejemplo, lo que decíamos antes, que lo que
al enfermo parece y es amargo, al que está sano es y parece lo
contrario. Ahora que a ninguno de los dos hay que hacer más
sabio—ni es ello posible—, como tampoco acusar al enfermo
de ignorante porque tiene tal opinión, y declarar sabio al sano
porque tiene la contraria: más bien habrá que hacer un cambio
de un estado a otro, pues el segundo es mejor. Lo mismo
en la educación: hay que hacer un cambio de una disposición
a otra: eso lo realiza el médico por las medicinas, el sofista
por los discursos. Nadie, en efecto, ha hecho, a uno que tiene
una opinión falsa, pasar a tener una opinión verdadera, pues
no es posible opinar lo que no es, ni pensar de otra manera
de la que se experimenta; y ésta es siempre verdadera. Pero
pienso que una mala disposición de ánimo hace surgir opiniones
conformes a ella, y una buena, otras diversas, y asimismo en

124-125 COPLESTON, o.c., p.101.102.
124 GUTHRIE, o.c., III p.171.172.

consonancia con ella, representaciones que algunos, por inexperiencia, llaman verdaderas, pero que yo llamo mejores unas que otras, pero más verdaderas, en modo alguno.

125 En cuanto a los sabios, querido Sócrates, estoy muy lejos de llamarles ranas: los llamo, por el cuerpo, médicos; por las plantas, agricultores. Sostengo, en efecto, que ellos hacen surgir en las plantas cuando se hallan mal, en vez de sensaciones perniciosas, sensaciones y disposiciones saludables, y que los oradores sabios y buenos hacen que aparezcan a las ciudades cosas justas las honestas en vez de las perniciosas. Pues las cosas que a cada ciudad parecen justas y honestas, lo son para ella mientras las estime tales; pero el sabio, en vez de perniciosas para la ciudad, las hace ser y aparecer útiles. De manera parecida, también el sofista que es capaz de educar a sus educandos, es sabio y digno de una gran recompensa de parte de ellos. Así, pues, unos son más sabios que otros, pero ninguno tiene opinión falsa; y tú, lo quieras o no, tendrás que aceptar el ser medida, ya que la tesis queda asegurada por estos argumentos...

125 GUTHRIE, o.c., III p.166.167.177; COPLESTON, o.c., p.102.

G O R G I A S

(490?-395?)

OBRAS: *περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ περί φύσεως* (*Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza*); *Ὀλυμπικός* (*Discurso olímpico*); *Ἐγκόμιον εἰς Ἥλεους* (*Elogio de los de Elis*).

FUENTES: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.^a ed., revisada por W. KRANZ (Berlín 1934-1937), 2 vols. (sigla: DK). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* III (Cambridge 1969) p.192-200.269-274; G. GOIA, *L'impotenza del reale nella problematica gorgiana del pensiero*: Riv. rosm. 66 (1972) 174-178; L. Lo GIACO, *La differenza e la difficoltà originaria del pensiero in Gorgia*: Giorn. di met. 27 (1972) 213-217; J. BRUNSCHWIG, *Gorgia et l'incommunicabilité*, en *La communication*. Actes du XV Congrès de l'Association des sociétés de phil. de langue franç. (Montreal 1971).

SEXTO EMPÍRICO (*Adv. math.* VII 65 [DK 82 B 3])

126 Gorgias Leontino fue también del grupo de los que suprimieron el criterio de la verdad, no por las mismas dificultades que Protágoras y su escuela. En su libro, cuyo título es "De la naturaleza", establece gradualmente tres tesis: primero: nada existe; segundo: si algo existe, no se puede conocer por los hombres; tercero: si se puede conocer, no se puede comunicar y explicar a los demás.

127 Que nada existe, lo razona así: Si existe algo, o existe solamente lo que es o bien lo que no es, o existen a la vez lo que es y lo que no es. Pero no existe lo que es, como se demostrará; ni existe lo que no es, como lo confirmará; ni, en fin, a la vez lo que es y lo que no es. Por tanto, nada existe. El no ser no existe: pues, si el no ser existe, será y no será a la vez... Pero tampoco existe el ser. Porque, si existe el ser, será o eterno o producido; pero no es ni eterno ni producido, ni lo uno y lo otro a la vez, como se demostrará: luego el ser no existe. En efecto: si el ser es eterno (por empezar por este punto), no tiene ningún principio. Pues tiene principio todo lo que nace; pero lo eterno, al ser por defini-

126-130 COPLESTON, o.c., p.105-107.

126 GUTHRIE, o.c., III p.192-200.

127 GUTHRIE, o.c., III p.196.197.

ción improducido, no ha tenido principio. Y, al no tener principio, es ilimitado. Y si es ilimitado, no está en ningún lugar...

128 Pero tampoco el ser puede ser producido. Porque, si ha sido producido, lo habrá sido o del ser o del no ser. Pero no puede serlo del ser; pues, en cuanto ser, no ha nacido nunca, sino que es de siempre. Ni tampoco puede proceder del no ser: pues lo que no es, no puede producir nada, porque, por necesidad, lo que produce debe participar de alguna suerte de existencia. Así que el ser no puede ser producido...

129 Que, si algo existe, eso es incognoscible e impensable para el hombre, hay que demostrarlo ahora. Si, dice Gorgias, las cosas pensadas no existen, lo que existe no es pensado. Esto es lógico: pues, si, por ejemplo, de las cosas pensadas se puede predicar la blancura, se sigue de ahí que de las cosas blancas se puede predicar la pensabilidad, o que son pensadas; de la misma manera, si de las cosas pensadas se predica la no existencia, de las cosas existentes se debe predicar la impensabilidad. Por lo cual es justa y sana la conclusión: si lo pensado no existe, lo que existe no es pensado. Ahora bien, las cosas pensadas (por empezar por este punto), no existen, como demostraremos: por tanto, el ser no es pensado. Que las cosas pensadas no existen, es evidente: pues, si lo pensado existe, entonces existen todas las cosas pensadas, comoquiera que se les piense, lo cual es contrario a la experiencia: pues, si uno piensa un hombre que vuela o carros que corren sobre el mar, no por eso un hombre vuela o carros corren sobre el mar. Por tanto, lo pensado no existe...

130 Pero, aun dado caso que se pudiese conocer el ser, no sería comunicable a otros. Pues, si las cosas existentes son visibles y audibles y, en general, sensibles, al menos todas las que son externas a nosotros, y, de ellas, las visibles son perceptibles por la vista, y las audibles, por el oído, pero no a la inversa, ¿cómo se podrán expresar a otros? El medio con que lo expresamos es la palabra; pero la palabra no es el objeto que realmente existe: por tanto, no expresamos a nuestro prójimo una realidad existente, sino solamente la palabra, que es una realidad distinta del objeto...

128 GUTHRIE, o.c., III p.196.197.

129 GUTHRIE, o.c., III p.197.198.

130 GUTHRIE, o.c., III p.198.199; COPLESTON, o.c., p.106.

PLATON

(429/427-348/347)

OBRAS*: Χαρχιδης (*Carmides*); Πρωτάγορας (*Protagoras*); Λάχης (*Laques*); Ἱππίας μείζων (*Hippias Mayor*); Εὐθύφρων (*Eutifrón*); Ἀπολογία Σωκράτους (*Apologia de Sócrates*); Κριτῶν (*Critón*); Γοργίας (*Gorgias*); Εὐθυδήμος (*Eutidemo*); Μενέξενος (*Menexeno*); Λύσις (*Lisis*); Μένων (*Menón*); Κρατύλος (*Cratilo*); Συμπόσιον (*El Banquete*); Φαίδων (*Fedón*); Πολιτεία (*República*); Παρμενίδης (*Parménides*); Θεαιτήτος (*Teeteto*); Σοφιστής (*El Sofista*); Πολιτικός (*Político*); Φαίδρος (*Fedro*); Φίληβος (*Filebo*); Τιμαίος (*Timeo*); Κριτίας (*Critias*); Νόμοι (*Leyes*).

BIBLIOGR. GEN.: M. F. SCIACCA, *Bibliografia di Platone* (Milán 1945); F. ÜBERWEG-K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums I* (Berlín ¹²1926) p.178-340 (bibliogr. p.67-100); E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I* (Leipzig ¹1922) p.389-982; T. Gomperz *Griechischen Denker* (Leipzig 1896, 1897) (trad. ital. por L. BANDINI, *I Pensatori Greci III* (Florencia 1953); J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée I* (París 1955) p.189-267 (bibliogr. p.265-267); J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, trad. esp. por L. MARTÍNEZ GÓMEZ (Barcelona 1963) I p.48-102; A. E. TAYLOR., *Encyclopaedia Britannica*, art. *Plato*; Id., *Plato. The Man and his Work* (Londres '1937); K. RITTER, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre* (I Munich 1910; II Munich 1923); Id., *Die Kerngedanken der platonische Philosophie* (Munich 1931); U. VON WILLAMOWITZ, *Platon*, 2 vols. (Berlín 1929, 1930); W. JAEGER, *Paideia I-III* (Berlín-Leipzig 1934-1947); P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3 vols. 2.^a ed. (I, Berlín 1954; II, Berlín 1957; III, Berlín 1960); A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vols. (París 1927); G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought* (Londres 1935); trad. esp.: *El pensamiento de Platón* (Madrid 1973); L. ROBIN, *Platon* (París 1935); Id., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon* (París 1932; reimpr. 1957); L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols. (Padua ²1949); J. BURNET, *Greek Philosophy, I, Thales to Plato* (Londres 1914); W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963); P. SHOREY, *What Plato said* (Chicago 1933); J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien* (París 1939); V. GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes* (París 1970); R. LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon* (Bruselas 1955); J. DERBOLAV, *The philosophical origins of Plato's Theory of Ideas*: Arch. Gesch. Phil. 54(1972)23; R. SCHERER, *La question platonicienne* (París 1969); F. AST, *Lexicon Platonium*, 3 vols. (Berlín 1835-1838; reimpr. 1908); J. M. PABÓN y M. F. GALIANO, *Platón, La República*, ed., trad. y notas, I (Madrid 1949) p.VII-XXXII (bibliogr. p.CXXVIII-CXXX).

* Enumeradas según el orden cronológico más probable.

Laques

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes*. II: *Hippias Majeur*, Lacher, texte établi par A. CROISET (Les Belles Lettres, París ²1936). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: P. FRIEDLÄNDER, *Platon* II (Berlín ²1957) p.33-44; A. CROISET, *Platon, Oeuvres complètes* II (Les Belles Lettres, París ²1936) p.85-89; H. GAUS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, I Teil, 2 Hälfte (Berna 1964) p.75-92; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres ³1929) p.58-64; Nueva Biblioteca Filosófica XI: *Platón, Obras completas*. I: *Diálogos socráticos* (Madrid 1936) p.238-240; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963); E. BARKER, *Greek political Theory* (Londres ¹1952) p.126.127.

LISÍMACO, MELESIAS, NICIAS, LAQUES, LOS HIJOS DE LISÍMACO Y DE MELESIAS, SÓCRATES

131 SOC.—Hay que obedecer, Nicias y Laques, a Lisímaco y a Melesias. La cuestión que nos hemos propuesto hace unos momentos examinar, de cuáles maestros hemos tenido en esta disciplina (de la virtud) y a quiénes habíamos hecho mejores, tal vez nos será de alguna utilidad; pero creo que hay otra que conduce a lo mismo y que yo diría que es la primera que hay que plantear. Si nosotros nos hallásemos en posesión del conocimiento de aquello que con su presencia hace mejor al sujeto en que se halla, y si, además, fuésemos capaces de producir esa presencia, es cosa clara que entonces conoceríamos el objeto a propósito del cual se nos consultase sobre la manera más fácil y más rápida de conseguirlo. Tal vez no comprendáis lo que os estoy diciendo: ¿lo vais a ver ahora más claramente.

132 Si supiésemos que la vista hace con su presencia a los ojos más perfectos, y, encima, fuésemos capaces de procurarles esa presencia, es evidente que sabríamos lo que es la vista, puesto que nos hallaríamos en condición de poder aconsejar el modo más rápido y eficaz de conseguirla. Porque, si no supiésemos ni siquiera lo que es la vista o el oído, apenas seríamos médicos para los ojos o los oídos que merezcan ese nombre, cuando se nos consultase sobre el medio mejor de obtener la vista o el oído.

131-133 ROSS, o.c., p.11-16; CROISET, o.c., p.105 nota 1.
131-146 FRIEDLÄNDER, o.c., p.36-43.
132 ROSS, o.c., p.12.

LAQ.—Tienes razón, Sócrates.

SOC.—Pues bien: en el caso presente se nos convoca para que demos nuestro consejo sobre el modo mejor como la virtud pueda, con su presencia en los hijos, hacer mejores sus almas.

LAQ.—Así es.

SOC.—¿Y no es, entonces, necesario, Laques, que poseamos el conocimiento de lo que es la virtud? Porque, si no supiésemos en absoluto lo que pueda ser la virtud, ¿cómo podríamos aconsejar a nadie sobre el medio mejor de conseguirla?

LAQ.—A nadie podríamos aconsejar, Sócrates.

SOC.—Decimos, pues, Laques, que sabemos lo que es la virtud.

LAQ.—Sí, lo decimos.

SOC.—Puesto que lo conocemos, podremos decir lo que es.

LAQ.—¿Cómo no?

133 SOC.—No nos pongamos a examinar, querido, demasiado rápidamente, la virtud en su totalidad: sería tal vez una empresa un poco dura; fijemos nuestra atención en alguna de sus partes, y veamos si nos hallamos con conocimiento suficiente: ese estudio nos será más fácil, creo.

LAQ.—Hagamos como lo propones.

SOC.—¿Qué parte escogeremos de la virtud? ¿No es claro que aquélla a la cual parece tender el aprendizaje de las armas? Comúnmente se llama valor, ¿no es así?

LAQ.—También a mí me parece.

SOC.—Tratemos, pues, primero de definir el valor; después, examinaremos el modo de adquirirlo los jóvenes, en el grado en que se le puede conseguir a fuerza de ejercicios y de estudio. Trata, pues, de responder a la cuestión que propongo: ¿qué es el valor?

LAQ.—¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil responder: cuando uno tiene voluntad firme de permanecer en su puesto y resiste al enemigo sin huir, sábetelo que ese hombre es valiente.

134 SOC.—Has hablado bien, Laques; pero tal vez tengo yo la culpa, por no haber hablado claramente, de que no hayas respondido a lo que yo en realidad tenía en la mente al hacerte la pregunta.

LAQ.—¿Qué quieres decir, Sócrates?

SOC.—Voy a explicártelo, si es que soy capaz de ello. Sin duda es valiente ese hombre que dices, que, firme en su puesto, rechaza al enemigo.

133 ROSS, o.c., p.12; TAYLOR, o.c., p.60.61.
134 ROSS, o.c., p.12; CROISET, o.c., p.107, nota 1.

LAQ.—Eso es lo que digo.

SOC.—También yo lo digo. ¿Y ese otro que no se mantiene firme en su puesto, sino que, batiéndose en retirada, lucha con el enemigo?

LAQ.—¿Cómo, batiéndose en retirada?

SOC.—Como se dice de los escitas, que no luchaban en menor grado retirándose que persiguiendo, y Homero ensalza también a los caballos de Eneas, “igualmente rápidos en perseguir y en huir”, y al mismo Eneas elogia por la ciencia del huir y le llama “diestro en la fuga”.

LAQ.—Y con razón, Sócrates, pues él hablaba de los carros de combate, y tú hablas de los escitas, que eran jinetes: su caballería combate así, y la infantería griega, como yo he dicho.

SOC.—Menos, tal vez, Laques, la de los de Lacedemonia. Pues se cuenta que en Platea, cuando se encontraron con los feróforos, no resolvieron luchar con ellos esperándolos a pie firme, sino que huyeron, y que cuando las filas de los persas fueron rotas, se volvieron luchando con la caballería, y así ganaron la batalla.

LAQ.—Es verdad.

135 SOC.—Te decía, pues, hace un instante que yo era la causa de que no hubieses respondido bien, por no haber hecho bien la pregunta. Pues lo que yo quería era informarme, no sólo del valor de los oplitas, sino también del de los de caballería y del de todos los tipos de combatir en la guerra, y no sólo del de los que combaten, sino del valor de los que se enfrentan con los peligros de la mar, del valor de los que sufren la enfermedad y la pobreza, y de los que ejercen la política; del valor, no sólo de los que se muestran valientes ante las penas y los temores, sino de aquellos que saben resistir a las pasiones o a los placeres—sea aguantando a pie firme, sea huyendo—pues hay algunos, Laques, que en tales coyunturas se muestran valientes.

LAQ.—Y en gran medida, Sócrates.

SOC.—Todos esos son, pues, valientes; pero unos lo son frente a los placeres; otros, frente a los dolores; otros, frente a las pasiones; otros, frente a los temores; mientras que otros, en esos mismos casos, se muestran cobardes.

LAQ.—Ciertamente.

SOC.—Lo que queríamos saber es qué son ambos (el valor y la cobardía). Procura, pues, decirme, primero, a propósito del valor, qué elemento idéntico encuentras en todas sus formas. ¿Entiendes lo que te quiero decir?

LAQ.—No del todo.

136 SOC.—Me explicaré: suponte que se te pregunta qué es la velocidad: ésta se puede encontrar en el correr, en el tocar la cítara, en el hablar, en el aprender y en otras muchas cosas, y podemos tenerla, por mencionar los casos más notables, en el ejercicio de las manos, de las piernas, de los labios, de la voz y del pensamiento. ¿No piensas tú también así?

LAQ.—Así pienso.

SOC.—Si, pues, alguien me preguntase: Sócrates, ¿qué piensas que es eso que llamas rapidez en todos esos casos? Yo respondería que la capacidad de llevar a cabo en poco tiempo muchas cosas relativas a la voz, al correr y a todas esas otras cosas.

LAQ.—Y responderías bien.

SOC.—Pues bien, intenta ahora por tu parte decir, Laques, qué es esa facultad que se da idéntica respecto del placer, del dolor y de todas las demás cosas de que hemos hablado, y que llamamos valor.

LAQ.—Parece a mí que es una cierta fuerza del alma, si atendemos a su naturaleza en general.

SOC.—Eso debemos hacer, si hemos de responder a la pregunta propuesta. Sin embargo, esta es mi opinión: no creo que toda fuerza te parezca valerosa; y lo conjeturo de esto: estoy seguro, Laques, de que tú estimas al valor como una de las cosas muy bellas.

LAQ.—Y de las más bellas, estate seguro.

SOC.—¿Y no es la fuerza acompañada de inteligencia una cosa bella y buena?

LAQ.—Sí.

SOC.—Y si va unida a la demencia, ¿no es entonces mala y nociva?

LAQ.—Sí.

SOC.—¿Llamarías tú hermoso a eso, siendo malo y nocivo?

LAQ.—No sería justo.

SOC.—Por consiguiente, no llamarás nunca valor a esa fuerza del alma, puesto que no es bella, y el valor lo es.

LAQ.—Así es en verdad.

SOC.—Entonces, ¿la fuerza unida a la razón sería, en tu opinión, el valor?

LAQ.—Así me parece.

137 SOC.—Veamos ahora: ¿en qué cosas debe ir unida a la razón? ¿Respecto de todas las cosas grandes y pequeñas?

Como, por ejemplo, si uno se muestra fuerte gastando inteligentemente, en previsión de mayores ganancias, ¿dirás tú que ese hombre es valeroso?

LAQ.—No, por Zeus.

SOC.—Imagínate ahora un médico a quien su hijo o algún otro enfermo, aquejado de pulmonía, le pidiese de beber o de comer: no cede, sino que se resiste con energía.

LAQ.—Tampoco eso tiene nada de común con el valor.

SOC.—Pero imaginemos un hombre que, en la guerra, decide mantenerse firme en su puesto y luchar, por un cálculo inteligente, porque sabe que otros van a venir en su auxilio, que el enemigo contra quien lucha es inferior en número y en fuerza que sus compañeros de armas y que el terreno le favorece: de ese que funda su fuerza en tal grado de inteligencia y preparación, ¿dirías que es más valeroso que el enemigo que a pie firme resiste a su ataque?

LAQ.—No; más valeroso me parece este último.

SOC.—Y, con todo, el valor de éste es menos inteligente que el del otro.

LAQ.—Es verdad.

SOC.—Y el jinete que en un combate lucha confiado en su conocimiento de la equitación, ¿te parecerá menos valeroso que otro que pelea sin contar con ese arte?

LAQ.—Así es.

SOC.—¿Y lo mismo el hondero, el arquero y cualquier otro cuyo valor se apoya en su destreza?

LAQ.—Evidentemente.

SOC.—Y los que se lanzan a bajar a un pozo o a nadar sin estar prácticos en ello, y arrostrando el peligro, ¿no te parecerán más valientes que los que son diestros en ello?

LAQ.—¿Quién sostendría lo contrario?

SOC.—Nadie, si piensa como tú.

LAQ.—Así, en efecto, pienso yo.

SOC.—Y, sin embargo, Laques, dan prueba de mucha menos inteligencia esos que así se exponen al peligro y lo arrostran que los que lo hacen con dominio del arte.

LAQ.—Sin duda.

SOC.—¿No hemos quedado antes en que la audacia y la energía no acompañadas de inteligencia son vergonzosas y perjudiciales?

LAQ.—Así es.

SOC.—Y convinimos en que el valor es algo bello.

LAQ.—Sí, en eso convinimos.

SOC.—Mas he aquí que ahora, por el contrario, llamamos valor a esa cosa fea que es la audacia insensata.

LAQ.—Verdad.

SOC.—¿Te parece que hemos razonado bien?

LAQ.—No, por Zeus, Sócrates.

138 SOC.—Así, pues, por usar de tu expresión, nuestra armonía no tiene nada de dórica, Laques, pues nuestras obras no concuerdan con nuestras palabras; por nuestras obras, nos estimarían valerosos, pero oyendo nuestras palabras, creo que nadie nos tendrá por tales.

LAQ.—Dices la pura verdad.

SOC.—¿Qué hacer? ¿Crees que nos hallamos en una postura airosa?

LAQ.—En modo alguno.

SOC.—¿Te parece que sigamos la dirección que nos sugiere nuestro discurso?

LAQ.—¿Qué dirección? ¿Y qué discurso?

SOC.—El discurso que nos apremia a ser fuertes. Si te parece, seamos fuertes en persistir en nuestro examen, no sea que el valor mismo se ría de nosotros porque le buscamos con tan poco valor, ya que la fuerza misma del alma es con frecuencia ya valor.

LAQ.—Por mi parte, estoy dispuesto a no cejar en la demanda. Aunque yo no estoy habituado a esta clase de discursos, y me asalta cierta sensación de descontento por lo que digo y hasta llego a irritarme por no poder expresar lo que pienso. Pues me parece que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé por qué arte se me escapa, de suerte que mi palabra resulta incapaz de apresarla y formularla.

139 SOC.—Muy bien: todo buen cazador, querido amigo, debe proseguir su caza sin desmayo.

LAQ.—Es verdad.

SOC.—¿Quieres entonces que invitemos a Nicias a la caza, por si él es más afortunado que nosotros?

LAQ.—Claro que sí.

SOC.—Ven, pues, Nicias, y presta ayuda a tus amigos, que están turbados y perplejos. Ya ves el apuro en que nos encontramos; dinos, pues, lo que piensas del valor, y líbranos de este embrollo, dando fiel expresión a tus pensamientos.

NIC.—Hace rato que me parece, Sócrates, que no definís bien el valor: no utilizáis una idea muy acertada que yo te he oído exponer en otras ocasiones.

138 FRIEDLANDER, o.c., p.39.

139 CROISSET, o.c., p.112 nota 1; TAYLOR, o.c., p.62.63.

SOC.—¿Cuál, Nicias?

NIC.—Muchas veces te he oído decir, Sócrates, que cada uno de nosotros es bueno en aquellas cosas que conoce, y malo en las que ignora.

SOC.—Verdad es, por Zeus, Nicias.

NIC.—Por tanto, si el hombre valeroso es bueno, es que es sabio (en el valor).

SOC.—¿Has oído, Laques?

LAQ.—Sí, pero no entiendo muy bien lo que quiere decir.

SOC.—Pues yo creo que sí. Quiere decir, me parece, que el valor es una suerte de ciencia.

LAQ.—¿Qué ciencia, Sócrates?

SOC.—¿No es a él a quien preguntas?

LAQ.—Sí, en efecto.

SOC.—Vamos, Nicias, dile qué ciencia es, a tu juicio, el valor: no será la aulética...

NIC.—No.

SOC.—Ni la citarística.

NIC.—Tampoco.

SOC.—Pues ¿qué ciencia es y de qué?

LAQ.—Le haces las preguntas muy atinadamente; que diga, pues, qué ciencia es ésa.

140 NIC.—Esa ciencia, Sócrates, es la de las cosas que hay que temer y esperar, en la guerra y en las demás coyunturas de la vida.

LAQ.—¿Qué cosas tan extrañas dice, Sócrates!

SOC.—¿Qué tienes que reprocharle?

LAQ.—¿Que qué le reprocho? Que el valor no tiene nada que ver con la ciencia.

SOC.—Pues Nicias piensa lo contrario.

LAQ.—Sí, por Zeus, y por eso desatina.

SOC.—Tratemos, pues, de instruirle, pero sin injuriarle.

NIC.—No es eso, Sócrates; sino que, a lo que me parece, lo que quiere Laques es que yo quede en evidencia de que no digo nada, como le ha sucedido a él.

LAQ.—Así es, Nicias, y te lo voy a demostrar. Dices cosas sin sentido: en las enfermedades, por ejemplo, ¿no son los médicos los que conocen el peligro?; ¿y vas a decir que el que lo conoce es el valeroso, o que los médicos son hombres valerosos?

NIC.—En modo alguno.

LAQ.—Ni tampoco los agricultores; y, sin embargo, cono-

140 FRIEDLANDER, o.c., p.39.40; CROISSET, o.c., p.113 nota 1; p.114 nota 1; TAYLOR, o.c., p.63.

cen, a no dudarlo, los males que acechan a la agricultura, y, asimismo, todos los demás artesanos conocen lo que es de temer y de desear en sus respectivas artes, y no por ello son más valerosos.

SOC.—¿Qué piensas, Nicias, de eso que dice Laques? Parece que es algo interesante.

NIC.—Interesante, sí; pero verdadero, no.

SOC.—¿Cómo así?

NIC.—Porque cree que la ciencia de los médicos sobre los enfermos va más allá del distinguir la salud de la enfermedad, cuando en realidad se reduce a eso tan sólo. Si la salud fuese para alguno un mal mayor que la enfermedad, ¿piensas tú, Laques, que los médicos se percatarían de eso? ¿O no piensas tú que para muchos sería mejor no recuperarse de la enfermedad que curarse? Dime: ¿Crees que es para todos mejor el vivir, y que no sería para muchos preferible la muerte?

LAQ.—Así lo creo, en efecto.

NIC.—¿Y crees que para aquellos a los que les fuese útil la muerte, serían de temer las mismas cosas que lo son para los otros, a los que les es útil más bien la vida?

LAQ.—No.

NIC.—¿Concedes el poder de discernir eso a los médicos o a algún otro profesional que no sea el versado en lo que es de temer y su contrario, y al que yo llamo valeroso?

SOC.—¿Entiendes, Laques, lo que quiere decir?

LAQ.—Entiendo que para él los valerosos son los adivinos: pues ¿quién sino un adivino sabe si es mejor vivir que morir? Tú, Nicias, ¿te tienes por adivino, o reconoces que no eres ni adivino ni valiente?

NIC.—¿Cómo? ¿Crees que compete al adivino el conocer lo que es de temer y lo que es de desear?

LAQ.—Claro que sí; ¿a quién, si no?

NIC.—Sin duda alguna a aquellos que yo digo, querido. Porque lo propio del adivino es tan sólo conocer los signos de lo que va a suceder: si sobrevendrá la muerte, o la enfermedad, o el quebranto de los bienes de la fortuna, o la victoria o la derrota en la guerra o en cualquiera otra contienda; pero, si es mejor pasar o no pasar por tal coyuntura, ¿en qué es el adivino más competente que cualquier otro?

141 LAQ.—No entiendo, Sócrates, lo que quiere decir. Pues es evidente que ni al adivino ni al médico, ni a ningún otro conviene el título de valeroso, como no sea que se le haga díos. Por mi parte, creo que Nicias no tiene la valentía de re-

141 FRIEDLANDER, o.c., p.40.41; CROISSET, o.c., p.115 nota 1.

conocer que no dice nada de sustancia, y no hace más que volverse de un lado a otro, tratando de disimular el desconcierto en que se halla; también nosotros podríamos haber dado todas esas vueltas, si hubiéramos querido disimular nuestras contradicciones. Si nos hallásemos ante un tribunal, tal proceder tendría alguna razón de ser; pero en una reunión como la nuestra, ¿a qué vienen esos vanos discursos para quedar bien?

SOC.—A nada realmente, Laques; yo también pienso lo mismo. Pero habrá que ver si Nicias no cree que dice algo de valor, y que no habla por hablar. Tratemos, pues, de entender con más claridad su pensamiento; y, si hallamos que tiene razón, lo reconoceremos; si no, se lo haremos ver.

LAQ.—Pregúntale tú, pues, Sócrates, si quieres; que yo, bastante le he interrogado ya.

SOC.—Aceptado: le hablaré a la vez por ti y por mí.

LAQ.—De acuerdo.

142 SOC.—Dime, Nicias, o, más bien, dinos, ya que la pregunta te la hacemos a la vez Laques y yo: ¿afirmas que el valor es la ciencia de las cosas que hemos de temer y de las que hemos de esperar?

NIC.—Sí.

SOC.—¿Y que esa ciencia no está en manos de todos, ya que ni el médico ni el adivino la poseen, y que éstos no serán valerosos si no la han adquirido?; ¿no es eso lo que has sostenido?

NIC.—Sí, eso es.

SOC.—Según eso, no es el primer jabalí que haya llegado, como dice el proverbio, el que puede poseer esa ciencia y llegar a ser valeroso.

NIC.—Cierto que no.

SOC.—No hay duda, Nicias, de que tú no concedes valentía ni siquiera a la jabalina de Crommión. Y digo esto, no por chancearme, sino porque estimo que, necesariamente, el que habla así, no reconocerá el valor a animal alguno, a menos que admita que una ciencia que por su dificultad no está al alcance de la mayoría de los hombres, se halle en los leones, panteras o cualquier jabalí. Pero es asimismo necesario que quien sostenga que el valor es eso que tú dices, sostenga también que los leones, los ciervos, los toros y los monos se hallan en las mismas condiciones en ese particular.

LAQ.—Por los dioses, Sócrates, tienes razón. Dinos, pues, con sinceridad, Nicias, si crees que tienen más ciencia que nos-

otros los animales que todo el mundo llama valerosos, o si, oponiéndote al común sentir, te atreves a decir que no son valerosos.

NIC.—Yo no llamo valerosos ni a los animales, ni a los hombres, ni a ningún otro ser que desprecie el peligro por ignorancia, sino temerario y loco. ¿Piensas acaso que yo tengo por valerosos a los niños que, por ignorancia, no temen nada? Carencia de temor y valor son, a mi juicio, cosas muy distintas, y estimo que el valor y la previsión son cosa de muy pocos, mientras que la tenacidad, la audacia y la ausencia de temor, fundadas en la imprevisión, se hallan en muchos hombres, mujeres, niños y animales. Así, a los que tú con el vulgo llamas valientes, yo los llamo temerarios, y valientes, a los sensatos, y de éstos hablo.

143 LAQ.—Ya ves, Sócrates, cuán hábilmente, según él cree, hace su propio elogio; y, en cambio, a todos aquellos que todo el mundo reconoce como valerosos, trata de arrebatarnos ese honor.

NIC.—Nada de eso, Laques; pierde cuidado: reconozco que tú eres sabio, y también Lamaco, ya que sois valerosos, y lo mismo se diga de muchos atenienses.

LAQ.—No te replicaré, aunque tendría mucho que decir, no sea que digas que acredito mi origen de Aixonea.

SOC.—No le repliques, Laques; creo que no sabes que ese arte lo ha recibido de nuestro amigo Damon, y que éste trata mucho a Pródico, el más hábil, sin duda, de los sofistas en el arte de distinguir los sentidos de las palabras.

LAQ.—En efecto, más propio es de un sofista el lucir esas habilidades que de un hombre a quien la ciudad ha juzgado digno de que esté al frente de ella.

SOC.—Conviene, sin embargo, querido, que el hombre que está al frente de los asuntos más graves, esté en posesión del mayor grado de ciencia posible. Ahora bien, me parece que Nicias se merece que nos pongamos a examinar en qué razones se funda para definir así el valor.

LAQ.—Pregúntale, pues, tú mismo, Sócrates.

SOC.—Eso voy a hacer, querido Laques; pero no creas que te voy a excluir de nuestra asociación: estate atento, y toma parte en el examen.

LAQ.—Sea así, si te parece necesario.

144 SOC.—Así me parece. Por lo que a ti hace, Nicias, haz tu exposición remontándote a los comienzos: ¿recuerdas

que al principio de la discusión nos propusimos estudiar el valor considerándolo como una parte de la virtud?

NIC.—Lo recuerdo.

SOC.—De modo que, en tus respuestas, tú hablabas en la idea de que se trataba tan sólo de una parte, entre las muchas que hay, de un todo que se llama virtud.

NIC.—Así es.

SOC.—¿Suscribirías esto que voy a decir? Yo, además del valor, llamo con este nombre a la sabiduría, a la justicia y otras cosas parecidas. ¿Piensas tú también así?

NIC.—Completamente.

SOC.—Este punto lo tenemos, pues, firme: en eso hay completo acuerdo entre nosotros. Vamos ahora al examen de las cosas que son de temer y sus contrarios, y procuremos que sobre ellas no tengas tú una opinión y nosotros otra. Nosotros te diremos lo que pensamos sobre ello; y tú, si no lo aceptares, nos lo dices. Nuestra opinión es que son cosas temibles las que inspiran temor, y tranquilizadoras las que no lo inspiran. Ahora bien: inspiran temor no los males pasados ni presentes, sino los que están por venir: pues el temor es la espera de un mal futuro; ¿no piensas así tú también, Laques?

LAQ.—Completamente.

145 SOC.—Ya has oído, pues, Nicias, nuestra tesis: llamamos temibles a los males futuros; tranquilizadoras, a las cosas asimismo venideras que no sean malas, o sea buenas. ¿Piensas tú sobre esto de la misma manera, o de otra?

NIC.—De la misma manera.

SOC.—¿Y llamas valor al conocimiento de esas cosas?

NIC.—Así es.

SOC.—Nos queda por examinar un tercer punto para ver si estamos de acuerdo sobre él.

NIC.—¿Qué punto?

SOC.—Ahora te lo voy a explicar. Nos parece a Laques y a mí que la ciencia, en sus diversas modalidades, no es una cuando trata de lo pasado para saber lo que ha sido, otra cuando trata de lo presente para saber lo que es y otra cuando de lo futuro para saber cómo se realizará de la mejor manera, sino que es la misma siempre. En lo que concierne a la salud, por ejemplo, la medicina, única para todos los tiempos, no resulta diferente según que considere lo que ha sucedido, lo que sucede y lo que sucederá. Y por lo que hace a los productos de la tierra, la agricultura se comporta de la misma manera. Y en la guerra, vosotros dos podréis atestiguar que la estrategia

sabe atender a todo perfectamente, y sobre todo a lo que está por venir, sin que crea necesario someterse a la adivinación, sino que ella es la que manda, como perfecta conocedora de las acciones presentes y futuras de la guerra; y así lo ordena la ley, que dispone, no que el adivino mande sobre el general, sino que el general mande sobre el adivino. ¿No es ésta nuestra opinión, Laques?

LAQ.—Esa es.

SOC.—Y tú, Nicias, ¿estás de acuerdo con nosotros en que la ciencia es siempre la misma respecto de las mismas cosas, se trate de cosas futuras, presentes o pasadas?

NIC.—Sí que lo estoy, pues ésa es mi opinión personal.

SOC.—Sostienes, pues, querido Nicias, que el valor es la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no lo son, ¿no es así?

NIC.—Así es.

SOC.—Y hemos quedado en que las cosas temibles son los males futuros, y las cosas no temibles, los bienes que se esperan.

NIC.—Sí.

SOC.—Por otra parte, la misma ciencia se aplica a las mismas cosas, tanto las del porvenir como las de cualquier otro tiempo.

NIC.—Esa es la verdad.

SOC.—Por tanto, el valor no es solamente la ciencia de las cosas temibles y sus contrarios, pues no sólo entiende en los bienes y en los males del porvenir, sino en los del presente y en los del pasado y en los de todo tiempo, lo mismo que las demás ciencias.

NIC.—Eso parece.

146 SOC.—Según eso, Nicias, no nos has respondido más que sobre una tercera parte del valor, y nosotros te preguntábamos por el valor en su totalidad. Ahora resulta de lo que tú mismo has dicho que el valor no es sólo la ciencia de las cosas temibles y de sus contrarios, sino más bien de todos los bienes y de todos los males en todos los tiempos. ¿Habrás que modificar la idea del valor en ese sentido, o qué dices, Nicias?

NIC.—Creo que hay que modificarla.

SOC.—¿Y no te parece, ilustre, que apenas le faltaría nada de la virtud total a uno que conociese los bienes todos en todas sus formas, en el presente, en el futuro y en el pasado, y lo mismo todos los males? ¿Y crees tú que ese tal estaría desprovisto de sabiduría, de justicia, de poder, él, que es el único en condiciones de prevenirse prudentemente contra todos

los males que le puedan sobrevenir, tanto de parte de los dioses como de parte de los hombres, y de procurarse los bienes que le convengan, puesto que conoce la manera como debe comportarse en ellas?

NIC.—Todo eso me parece exacto.

SOC.—Y no es, Nicias, de una parte de la virtud de la que hablamos ahora, sino de la virtud en su totalidad.

NIC.—Así parece.

SOC.—Sin embargo, habíamos dicho que el valor es una parte de la virtud.

NIC.—Sí, eso hemos dicho.

SOC.—Pero lo que decimos ahora no parece que es eso.

NIC.—Así es.

SOC.—Entonces, no hemos descubierto todavía lo que es el valor.

NIC.—Parece que no.

147 LAQ.—Y, sin embargo, mi querido Nicias, yo creía que tú lo ibas a descubrir, al verte menospreciar tanto mis respuestas a Sócrates. Me había forjado grandes esperanzas de que la ciencia que habías recibido de Damon te ayudase para ello.

NIC.—Te felicito, Laques, porque piensas que es cosa de poca monta el no haber podido tú decir nada hace poco sobre el valor. Te contentas con ver que yo también he quedado en evidencia de esa ignorancia, y te importa poco, a lo que parece, que tú y yo no sepamos nada de cosas que debía conocer todo hombre que se tenga en algo. Tu proceder es bien humano: no miras a ti mismo, sino a los demás. En cuanto a mí, creo que me he explicado decentemente; y si algo no ha ido bien, espero corregirme, ayudado de Damon—de quien tú te burlas sin haberle visto ni una sola vez, como de otros—. Cuando haya reforzado los puntos débiles, te lo comunicaré sin rencilla, pues me parece que estás muy necesitado de aprender.

LAQ.—Eres todo un sabio, Nicias. Sin embargo, aconseja a Lisímaco y a Melesias que prescindan de ti y de mí en lo que concierne a la educación de sus hijos, sino que, como he dicho al principio, retengan consigo a Sócrates: si mis hijos estuviesen en edad de ello, eso es lo que haría.

NIC.—También yo estoy de acuerdo en que, si Sócrates consintiese en encargarse de los jóvenes, no había que buscar a ningún otro; y con gusto le confiaría yo a Nicóstrato, si él accediese a ello; mas cada vez que le hablo del asunto, me sugiere otros, y él declina la invitación. Pero tiente, Lisímaco, si tú tienes más poder de persuasión ante Sócrates.

148 LIS.—Es de toda justicia, Nicias, pues yo también estoy dispuesto a hacer por él muchas cosas que haría por muy pocos. ¿Qué dices, pues, Sócrates? ¿Accedes a mis ruegos, y quieres ayudar a estos jóvenes a hacerse mejores?

SOC.—Sería un crimen, Lisímaco, rehusar la ayuda a los jóvenes para que lleguen a ser mejores. Si, pues, en la conversación que acabamos de tener, hubiera yo dado muestras de ciencia, y éstos, de ignorancia, con toda razón me invitarían a mí con la máxima insistencia para esa tarea. Pero el hecho es que ahora nos hallamos todos en apuros; ¿a quién, entonces, escoger? A mí me parece que a ninguno. En tal situación, ved si vale algo esto que os aconsejo. Creo que debemos, queridos amigos—nadie divulgará nuestro secreto compromiso—, buscar todos juntos al maestro mejor posible, ante todo para nosotros mismos, y después para nuestros hijos, pues lo necesitamos, sin escatimar dinero ni medio alguno. Lo que no os aconsejaría en modo alguno es permanecer en la situación en que nos encontramos ahora. Y si alguno de nosotros se sonríe ante la idea de que a estas edades vayamos todavía a la escuela, creo que habrá que invocar la autoridad de Homero, que dice que la vergüenza no es buena cuando acompaña al indigente. Dejemos, pues, que los demás digan lo que quieran, y preocupémonos a la vez de nosotros mismos y de estos jóvenes.

LIS.—Tu consejo me place, y, como el más viejo que soy, quiero ser el que más empeño ponga en aprender con nuestros hijos. Tú de tu parte haz esto que te digo: mañana por la mañana ven a mi casa sin falta, para que hablemos sobre ello. Y ahora es tiempo ya de separarnos.

SOC.—No faltaré, Lisímaco: mañana estaré contigo, con el favor de los dioses*.

148 TAYLOR, o.c., p.64.

* Fin del diálogo.

Hippias Mayor

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon. Oeuvres complètes II: Hippias Majeur*, texte établi par A. CROISSET (Les Belles Lettres, Paris 1936). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: P. FRIEDLÄNDER, *Platon II* (Berlín 1957) p.97-107.291-293; A. CROISSET, *Platon*, en *Oeuvres complètes II* (Les Belles Lettres, Paris 1936) p.3-6; D. GARCÍA BACCA, en *Obras completas de Platón: Hippias Mayor, Fedro* (México 1945); A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929); G. M. A. GRUBE, *Plato's Theory of Beauty: The Monist 37* (1927) 272ss; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963); R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art* (Londres 1953).

SÓCRATES, HIPÍAS

149 ... Soc.—Así será, Hipias, con el favor de los dioses. Mas ahora respóndeme brevemente sobre este punto, ya que felizmente me lo has traído a la memoria. Hace muy poco me dejó perplejo uno en una discusión en que yo reprendía la fealdad y encomiaba la belleza de algunas cosas, preguntándome con fogosidad: “¿Cómo y de dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué cosas feas? Veamos: ¿podrías decirme qué es la belleza?” Y yo, por mi falta de talento, quedé cortado, sin poder darle una respuesta satisfactoria. Al acabar la discusión, irritado conmigo mismo y haciéndome amargos reproches, hice el propósito decidido de que, tan pronto me encontrase con uno de vosotros, los sabios, le escucharía, me instruiría y profundizaría en la cuestión para entablar de nuevo la discusión. Llegas, pues, como te digo, en muy buena hora para explicarme a punto qué es la belleza; y esfuérzate por responderme con la mayor precisión, para que no sufra una nueva derrota y me exponga al ridículo. Pues es evidente que tú dominas el asunto y que éste no es sino una pequeñísima parte de los muchos conocimientos que posees.

HIP.—Sí, por cierto, Sócrates; y te añadiría que es asunto que no ofrece dificultad alguna.

Soc.—Tanto más fácil me será instruirme en él, y nadie ya me vencerá.

HIP.—Nadie, Sócrates, o bien menguado y vulgar sería mi servicio.

Soc.—Bellas palabras son éstas, Hipias, si, efectivamente, hemos de vencer al adversario. ¿Tienes algún inconveniente en

que yo haga su papel, haciendo objeciones a tus respuestas, para que me dejes instruido lo mejor posible? Pues tengo alguna experiencia en presentar objeciones. Si no tienes, pues, ningún inconveniente, voy a argüirte, a fin de llegar a entender mejor tu doctrina.

HIP.—Arguye, pues. Ya te he dicho que el problema es sencillo, y que podría responderte sobre temas mucho más difíciles, de suerte que nadie fuera capaz de vencerte.

150 Soc.—¡Qué bien hablas! Puesto que me lo permites, asumo, pues, el papel de mi adversario, y voy a intentar hacerte preguntas. Si, pues, tú le leyese el discurso que me has hecho sobre las ocupaciones bellas, después de haberte oído, una vez acabada la lectura, te preguntaría ante todo sobre la belleza, según su costumbre, y te diría: “Extranjero de Elis, ¿no son los justos, justos por la justicia?” Respóndeme, Hipias, como si fuese él el que te pregunta.

HIP.—Yo respondería que sí, por la justicia.

Soc.—Por tanto, ¿la justicia es algo real?

HIP.—Claro que sí.

Soc.—Por tanto, ¿también los sabios son sabios por la sabiduría, y por la bondad todas las cosas buenas?

HIP.—¿Cómo no?

Soc.—¿Y siendo esas cosas algo real? Pues sin eso, estas otras no serían en absoluto.

HIP.—Lo son, con toda certeza.

Soc.—Y las cosas bellas, ¿no son bellas por la belleza?

HIP.—Sí, por la belleza.

Soc.—¿Siendo ella algo real?

HIP.—Real, ¿por qué no?

Soc.—Entonces, dime, extranjero, preguntaría: ¿qué es esa belleza?

HIP.—A lo que me parece, lo que quieres saber es qué cosa es bella.

Soc.—No lo creo, Hipias; sino qué es la belleza.

HIP.—Pues ¿en qué está la diferencia?

Soc.—¿No ves ninguna?

HIP.—Ninguna.

Soc.—Es bien claro que sabes más de lo que dices. Como quiera que sea, amigo mío, reflexiona: no te pregunto qué cosa es bella, sino qué es la belleza.

151 HIP.—De acuerdo, querido: yo te diré qué es la belleza, y no me refutarás. La belleza es, sábelo bien, Sócrates, si hemos de hablar con verdad, una joven bella.

SOC.—Por el perro, Hippias, he ahí una bella y brillante respuesta. Por tanto, si yo le hubiese respondido así, ¿mi respuesta habría sido correcta y no habría corrido peligro de ser refutado?

HIP.—¿Cómo lo sería, si tu opinión sería la de todos, y cuantos te oyesen atestiguarían que tenías razón?

SOC.—Sea así. Pero permíteme que haga mío lo que acabas de decir. Me haría poco más o menos esta pregunta: “Respóndeme, Sócrates: todas esas cosas que dices que son bellas, ¿no son bellas porque existe una belleza en sí?” Yo le respondería que, en efecto, si una joven es bella, es que existe algo por lo cual son bellas todas las cosas que lo son.

HIP.—¿Crees tú, Sócrates, que pueda tratar de negar que es bello lo que dices que lo es, o que, si se pone a ello, no incurrirá en ridículo?

SOC.—De que lo intentará, estoy bien seguro: si quedará en ridículo o no, los hechos lo mostrarán; por mi parte, quiero decirte cómo hablará.

HIP.—Habla, pues.

152 SOC.—“Eres un hombre encantador, Sócrates. Una yegua bella, ¿no tendrá también ella belleza, cuando el dios mismo la encomió en el oráculo?” ¿Qué responderemos, Hippias, sino que la yegua, cuando es bella, tiene belleza? ¿Cómo nos atreveríamos a decir que lo bello se dé sin la belleza?

HIP.—Dices bien, Sócrates, pues el dios hizo con razón esa declaración; y entre nosotros se crían bellísimos caballos.

SOC.—“Bien, me dirá. ¿Y la lira bella? ¿No tiene también belleza?” ¿Lo reconoceremos, Hippias?

HIP.—Sí.

SOC.—Seguiría preguntando—lo sé porque conozco su manera de ser—: “¿Y una olla bella, querido? ¿No posee belleza?”

HIP.—Pero ¿qué clase de hombre es éste, Sócrates? ¿Qué deseducado, para atreverse a citar cosas sin nombre en un tema serio!

SOC.—Así es nuestro sujeto: deseducado, grosero, sin cuidarse más que de la verdad. Pero, no obstante, hay que responderle. Por mi parte, avanzo esta solución: si la olla fuese fabricada por un buen alfarero, bien pulida, redondeada, bien cocida, como alguna de esas bellas ollas de dos asas, capaces de seis medidas, bellísimas; si hiciese su pregunta a propósito de alguna de esas ollas, habría que reconocer que es bella: ¿cómo negar la belleza a lo que es bello?

HIP.—Imposible, Sócrates.

SOC.—“Así, pues, dirá: ¿una bella olla tiene también belleza?” Responde.

153 HIP.—La solución es ésta, según pienso, Sócrates: cierto, tiene belleza ese objeto si está bien trabajado; pero, a fin de cuentas, no merece ser llamado bello si se le compara con la yegua, con la joven y con otras cosas bellas.

SOC.—Sea así. Ya entiendo, Hippias, cómo tendríamos que responder a quien me propusiese semejantes cuestiones: “Desconoces, amigo, la verdad de aquello de Heráclito: que el mono más bello es feo en comparación de la especie humana, y la más bella olla, fea en comparación de las doncellas bellas, como dice el sabio Hippias”. ¿No es así, Hippias?

HIP.—Perfectamente respondido, Sócrates.

SOC.—Escucha ahora; pues estoy cierto de que dirá: “A la raza de las doncellas, comparada con la de los dioses, ¿no le pasará lo mismo que a las ollas, comparadas con las doncellas? ¿No aparecerá fea la más bella doncella? ¿No dice también Heráclito, cuya autoridad aduces tú, que el más sabio de los hombres, comparado con un dios, parece un mono, en la ciencia, en la belleza y en todas las demás dotes en general?” ¿Confesaremos, Hippias, que la más bella doncella, en comparación de los dioses, es fea?

HIP.—¿Cómo negarlo?

SOC.—Si hacemos esa concesión, se reirá de nosotros, y me dirá: “¿Te acuerdas de lo que te he preguntado?” “Me preguntabas, respondería yo, qué es la belleza en sí”. “¿Y a esta cuestión, me diría, me respondes presentándome una belleza que, por tu propia confesión, lo mismo podría ser bella que fea?” “Así es”, confesaré; ¿o qué respuesta me aconsejas dar, querido amigo?

HIP.—Yo te aconsejaría ésta: que la raza de los hombres, en comparación con la de los dioses, no es bella: ésa es la verdad.

SOC.—Entonces me replicará: “Si yo te hubiese preguntado desde un principio, Sócrates, qué cosa es bella o fea, tu respuesta sería correcta. Pero ¿te parece a ti también que la belleza en sí misma, eso que da realce a todas las cosas y las hace aparecer bellas invistiéndolas de ese carácter, será una doncella, una yegua o una lira?”

154 HIP.—Si es eso lo que busca, será lo más fácil de responder qué es la belleza, eso que da realce a todas las cosas

y que con su presencia las hace aparecer bellas. Se ve que nuestro hombre es un hombre simple y que no entiende nada en punto a cosas bellas. Pues si le respondes que esa belleza por la que te pregunta no es otra cosa que el oro, quedará cortado, y no intentará refutarle: todos sabemos que cualquier objeto al que se añada el oro, aunque antes sea feo, se torna bello, por el oro que lo realza.

Soc.—Ya se ve que no le has tratado y que no sabes lo pesado y difícil de contentar que es.

Hip.—¿Qué importa? Lo que esté bien dicho lo tendrá que aceptar, so pena de exponerse al ridículo.

Soc.—Pues bien: no sólo no me aceptará esa respuesta, sino que se chanceará conmigo y me dirá: “¡Ciego! ¿Tienes a Fidias por un mal escultor?” Yo le respondería que de ninguna manera.

Hip.—Y responderías bien, Sócrates.

Soc.—Muy bien; pero cuando yo le conceda que Fidias es un buen escultor, me dirá: “¿Y piensas que Fidias desconocía esa belleza de que tú hablas?”—“¿Por qué?”, replicaría yo. “Porque no hizo de oro los ojos de Atenea, ni su rostro, ni sus pies, ni tampoco sus manos (como tenía que haberlos hecho para que fuesen bellos), sino de marfil: es evidente que pecó por ignorancia, no sabiendo que el oro es lo que hace bellas a todas las cosas a las que se añade.” ¿Qué responderíamos a eso, Hipias?

Hip.—La respuesta es bien fácil: diremos que Fidias obró bien, porque el marfil es, en mi opinión, una cosa bella.

Soc.—“¿Y por qué, entonces, dirá, no hizo de marfil las partes intermedias que separan los ojos, sino de mármol, que se le ofreció tan semejante al marfil? ¿O es que el mármol bello posee también la belleza?” ¿Convendremos en ello, Hipias?

Hip.—Sí, cuando está de manera apropiada.

Soc.—Y si no, ¿es feo? ¿Debo reconocer eso, o no?

Hip.—Reconócelo: es feo cuando no está de manera conveniente.

Soc.—Entonces, ¿qué? “El marfil y el oro, ¡oh sabio!, dirá, harán bellas a las cosas cuando se hallen de manera conveniente, y feas cuando no?” ¿Rechazaremos eso, o reconocemos que eso está bien dicho?

155 Hip.—Lo reconocemos: lo que hace bella a cada cosa es la conveniencia.

Soc.—“¿Qué es más conveniente, dirá, a esa olla bella de que hablábamos, cuando se están cociendo en ella unas bellas

legumbres: una cuchara de oro, o una cuchara de madera de higuera?”

Hip.—¡Por Hércules, qué hombre, Sócrates! ¿No me quieres decir su nombre?

Soc.—No sabrías más si te dijese su nombre.

Hip.—Al menos sé que es un ignorante.

Soc.—Es terrible, Hipias. Pero, con todo, ¿qué diremos? ¿Cuál de las dos cucharas conviene a las legumbres y a la olla? ¿No es claro que la de madera de higuera? Le da al puré un olor más agradable y, a la vez, no corre el peligro de que rompa la olla, derramando con ello y extinguiendo el fuego, y privando de un plato sabroso a los comensales, a todo lo cual está expuesta la cuchara de oro; así que, en mi opinión, la cuchara de palo es más conveniente que la de oro: a no ser que tú digas otra cosa...

Hip.—Sí que es la que más conviene; pero no estoy en disposición de hablar con un hombre que propone semejantes cuestiones.

Soc.—Tienes razón, querido amigo. No te está bien el mancharte con tales palabras, a ti, tan bien vestido, tan bien calzado, tan celebrado por tu ciencia entre todos los griegos. A mí, en cambio, no me crea ningún problema el tratar con tal hombre. Instrúyeme, pues, y respóndeme, en gracia a mi propio interés. “Si la cuchara de palo, me dirá el nombre, es más conveniente que la de oro, ¿no será más bella, puesto que tú mismo, Sócrates, has reconocido como más bello lo que conviene que lo que no conviene?” ¿Cómo negar, Hipias, que la cuchara de palo será más bella que la de oro?

Hip.—¿Quieres que te diga, Sócrates, qué tienes que decir que es la belleza para que le hagas cesar en su charlatanería?

Soc.—Sí, desde luego; pero no sin que antes me digas qué debo responder sobre cuál de las dos cucharas es la más conveniente y la más bella.

Hip.—Bien; si así lo quieres, respóndele que la de palo.

Soc.—Ahora dime lo que ibas a decir. Porque con nuestra (última) respuesta, si digo que lo bello es el oro, en nada aparecerá, según creo, más bello el oro que la madera de higuera: ¿qué dices, pues, ahora que es la belleza?

156 Hip.—Yo te lo diré. Lo que tú estás buscando es, creo, una belleza que nunca, en ninguno, en ninguna manera, aparezca fea.

Soc.—Exactamente, Hipias; has comprendido perfectamente mi intención.

HIP.—Escucha, pues, y sábetelo que, si alguien tiene algo que objetar a esto, es que manifiestamente no sé absolutamente nada.

SOC.—Habla pronto, por los dioses.

HIP.—Digo, pues, que, en juicio de todos y en todo tiempo, lo que hay de más bello para todo hombre es el ser rico, tener buena salud, ser honrado en toda Grecia, llegar a la ancianidad después de haber hecho bellos funerales a sus progenitores y recibir de sus propios hijos unas bellas y magníficas honras fúnebres.

SOC.—¡Oh! ¡Oh!, Hippias, ¡qué admirable y magnífica y dignamente de ti has hablado! Ahora te admiro, por Hera, porque has acudido con tanta benevolencia a ayudarme, poniendo a contribución todas tus fuerzas. Pero, sábelo bien, no has logrado tocar a nuestro hombre, sino que se reirá de nosotros, y mucho.

HIP.—¡Perversa risa! Si no tiene nada que oponer a lo que digo, y se ríe no obstante, de sí mismo se reirá, y será objeto de risa para los que le oigan.

SOC.—Tal vez; pero tal vez también estoy expuesto a que por esa respuesta haga algo más que reírse de mí.

HIP.—¿Qué?

SOC.—Que, si tiene a mano un bastón, si no huyo y logro alejarme, intentará muy en serio sacudirme.

HIP.—¿Qué estás diciendo? ¿Es que es tu amo, y que, al hacer eso, no sería llevado a los tribunales y condenado? ¿O es que en nuestra ciudad no hay justicia, y pueden, contra todo derecho, agredirse los ciudadanos unos a otros?

SOC.—Nada parecido está permitido.

HIP.—Entonces, será castigado por haberte agredido injustamente.

SOC.—No, Hippias; no me pegará injustamente si yo le doy tal respuesta, sino justamente, según creo.

HIP.—Y yo también empiezo a creerlo, cuando tienes tal manera de pensar.

SOC.—¿Quieres que te diga por qué pienso que sería agredido justamente si respondiese así? ¿O me vas a pegar tú también sin formarte juicio de las cosas? ¿Quieres oírme?

HIP.—Sería terrible, Sócrates, no acceder a ello. ¿Qué tienes que decir?

157 SOC.—Ahora te lo diré, asumiendo su persona de la misma manera que antes, para que así no te dirija yo a ti las palabras fuertes y malsonantes que me dirigirá a mí. “Sábelo

bien, Sócrates, me diría: ¿crees que no tendrías bien merecido tu castigo después de haber entonado ese ditirambo de mal gusto, tan al margen de lo que se te había preguntado?”—“¿Cómo?”, replicaría yo.—“¿Me preguntas cómo? ¿es que no recuerdas que te preguntaba sobre la belleza en sí, sobre eso que, añadido a cualquier cosa, la hace bella, ya se trate de una piedra, de la madera, de un hombre, de un dios, de una acción cualquiera, de toda acción? Estoy preguntando por la belleza en sí, y ya no puedo gritarte más que si tuviese delante a una piedra de molino, sin oídos ni cerebro.” Y si yo, atemorizado, respondiese a eso (no lo tomes a mal Hippias): “¡Si es Hippias el que me ha dicho que la belleza es eso!; y, sin embargo, yo le había propuesto la cuestión de la misma manera que tú, a saber, sobre lo que es bello para todos y para todo tiempo.” ¿Qué dices a eso? ¿No te incomodarías si yo le respondiese así?

HIP.—Yo bien sé, Sócrates, que la belleza es y parecerá a todos lo que yo digo que es.

SOC.—“¿Lo será siempre?”, replicará: porque la belleza deberá ser siempre belleza.

HIP.—Siempre.

SOC.—Por tanto, ¿también lo fue siempre?

SOC.—“¿Fue bello para Aquiles, según el extranjero de Elis, el ser enterrado después de sus antepasados, y para su abuelo Eaco, y para todos los descendientes de los dioses, y para los dioses mismos?”

HIP.—¿Qué estás diciendo? ¡Que el Hades te lleve! Ese hombre propone cuestiones nada decorosas.

SOC.—¿Y qué hacer? ¿Y no será más indecoroso responder afirmativamente a la cuestión propuesta?

HIP.—Tal vez.

SOC.—“Y tal vez, me dirá, tú te hallas en ese caso, pues sostienes que para todos y en todo tiempo es hermoso el ser enterrado por sus descendientes y enterrar a sus antepasados”. ¿O es que no era uno de ellos Hércules y todos los que acabamos de nombrar?

HIP.—Pero yo no he hablado de los dioses.

SOC.—Ni de los héroes, a lo que parece.

HIP.—Ni de los que son hijos de dioses.

SOC.—¿Y de los demás?

HIP.—De esos, sí.

158 SOC.—Así, pues, según tu opinión, eso es, a lo que parece, entre los héroes, cosa terrible, impía y vergonzosa, para

Tántalo, Dárdano y Zetos, pero bella para Penélope y para todos los demás que tienen un origen semejante.

HIP.—Así pienso.

Soc.—“Es decir, que a ti te parece, me dirá, en contra de lo que antes pensabas, que el ser enterrado por sus descendientes después de haber enterrado a sus padres, es algunas veces y para algunos cosa deshonrosa; más aún, que parece imposible que tal acción pueda resultar para todos algo bello; de suerte que le aqueja el mismo defecto que en los casos anteriores, el de la doncella y el de la olla, y que aún más ridículamente aparece para unos bella, para otros, fea. Y así, me dirá, hasta el presente no has sido capaz de responder a la cuestión que se te ha propuesto sobre qué es la belleza.” Todos esos reproches me hará, si le respondo de esa manera.

Así, poco más o menos, me habla de ordinario; algunas veces, como compadecido de mi inexperiencia y de mi ignorancia, él me lleva de la mano preguntándome si me parece bello tal o cual objeto, o proponiéndome cuestiones sobre cualquier objeto que esté considerando o del cual hablemos.

HIP.—¿Qué quieres decir con eso, Sócrates?

159 Soc.—Me explicaré. “¡Desconcertante Sócrates!, me dirá. Deja de responder así a mis preguntas; tus respuestas son demasiado simples y fáciles de refutar. Lo que tienes que hacer es ponerte a examinar si te parece que es bello eso que negábamos ser hace poco en nuestra respuesta, cuando decíamos que el oro es bello para aquellos a los cuales conviene y feo para aquellos a los que no conviene, y lo mismo respecto de todas aquellas cosas a que se añade. Examina la conveniencia en sí misma y su naturaleza, para ver si resulta ser la esencia de la belleza.” Por mi parte, cada vez que le oigo tales cosas, le doy mi asentimiento, pues no sé qué decir. Y a ti, Hippias, ¿te parece que lo bello es lo que conviene?

HIP.—Sí, eso me parece.

Soc.—Examinemos la cuestión, no sea que estemos en el error.

HIP.—Sí, examinémosla.

Soc.—Veamos, pues: ¿decimos que la conveniencia es aquello que, unido a cada objeto, lo hace aparecer bello, o lo que le hace ser tal, o no diremos ni lo uno ni lo otro?

HIP.—A mí me parece... *

Soc.—¿De qué manera?

HIP.—Es lo que hace que los objetos aparezcan bellos;

* Laguna.

como cuando uno, por otra parte ridículo, se pone un vestido o unos zapatos que le caen bien, queda mejorado.

160 Soc.—Según eso, si la conveniencia hace aparecer a un objeto más bello de lo que en realidad es, sería un engaño sobre la belleza, y no sería eso que buscamos, Hippias: estamos buscando eso por lo que las cosas bellas son bellas, como las cosas grandes lo son por la presencia en ellas de algo excelente que les da ese carácter de grandes, aun cuando no lo parecieren. Lo mismo en la belleza: buscamos qué pueda ser eso por cuya posesión todas las cosas bellas son bellas, lo parezcan o no; y eso no puede ser la conveniencia, ya que ésta hace aparecer a los objetos más bellos de lo que son en realidad, y no les permite aparecer tales cuales son, como lo has reconocido tú mismo. Lo que hace a las cosas bellas, lo parezcan o no, eso es lo que tenemos que intentar ver qué es: he ahí lo que hemos de indagar, si de verdad buscamos qué es la belleza.

HIP.—Pero es que la conveniencia hace con su presencia que las cosas sean y aparezcan a la vez bellas.

Soc.—Entonces, ¿es imposible que las cosas bellas no aparezcan como tales una vez que poseen eso que produce la apariencia de la belleza?

HIP.—Imposible.

Soc.—¿Tendremos que reconocer, Hippias, que todo lo que es realmente bello en instituciones legales y prácticas de vida, lo es y así aparece a todos, o que, muy al contrario, es algo completamente ignorado y no hay cosa en la que haya lugar a más disputas y altercados, tanto en la vida privada como en la pública de las ciudades?

HIP.—Eso último más bien, Sócrates: que es cosa ignorada.

161 Soc.—Eso no sucedería si la apariencia se les añadiese (a esas cosas bellas); y se añadiría, si la conveniencia fuese la belleza en sí e hiciese a las cosas no sólo ser bellas, sino aparecerlo. Si, pues, la conveniencia es lo que hace a las cosas ser bellas, ella será la belleza que estamos buscando, mas no sería lo que les diese la apariencia de belleza; si, por el contrario, es lo que hace que las cosas aparezcan bellas, no es la belleza que buscamos. Pues ésta hace ser; hacer ser y aparecer a la vez, no ya sólo la belleza, sino cualquiera otra cosa, no sería capaz de ello una sola y misma cosa. Tenemos, pues, que escoger: ¿produce la conveniencia la apariencia de la belleza, o su realidad?

HIP.—A mí me parece que la apariencia.

Soc.—¡Ay! Se nos ha escapado el conocimiento de lo que pueda ser la belleza, ya que se nos ha revelado la conveniencia como otra cosa que la belleza.

Hip.—Así es, por Júpiter, y yo mismo me hallo muy sorprendido.

Soc.—Sin embargo, Hippias, no cejemos en la demanda; pues todavía fomento alguna esperanza de que pueda revelárenos la esencia de la belleza.

Hip.—Cierto, Sócrates; pues no es nada difícil el averiguarlo. Pues estoy bien seguro de que, si dispongo de un poquito de tiempo para recogerme y reflexionar, te daré una solución más exacta que toda exactitud conocida...

162 Soc.—“Volved al punto inicial, nos dirá nuestro hombre, pues estáis descarriados, y decidme de nuevo: ¿qué sostenéis que es esa belleza común a esos dos placeres, por la cual los llamáis bellos con preferencia a los demás placeres?” Por fuerza tendremos que responder, Hippias, diciendo que esos placeres, tanto en conjunto como separadamente, son los más inofensivos y los mejores entre todos los placeres; ¿o ves tú alguna otra diferencia entre éstos y los demás placeres?

Hip.—Ninguna otra, fuera de que son los mejores.

Soc.—“Entonces, dirá, ¿afirmarías que lo bello es el placer ventajoso?” Yo respondería afirmativamente; ¿y tú?

Hip.—Yo también.

Soc.—“¿Y no es lo ventajoso, replicará, lo que produce el bien? Ahora bien, el productor y lo producido son cosas distintas, como hemos visto ya; y entonces, ¿hemos venido a parar a nuestra anterior discusión?: pues el bien no puede ser bello, ni lo bello, bueno, si es verdad que son dos cosas distintas entre sí”. Si somos cuerdos, responderemos asintiendo plenamente, pues no se puede rehusar el asentimiento al que dice la verdad.

163 Hip.—Pero ¿qué piensas tú, Sócrates, de todo esto? Ya te lo decía antes: todo eso no es sino recortes y raspaduras de discursos que se lleva el viento. Lo bello, lo digno de toda estima, es el saber hablar bien ante los tribunales, ante el senado, o ante cualquier magistratura, conseguir la persuasión y retirarse con una recompensa, no mediocre, sino la más grande, la conservación de la propia salud, de nuestra fortuna y de nuestros amigos. A esas cosas hay que dedicar nuestra atención, dando de mano a esas minucias, si no quieres que te tengan por imbécil por tu persistencia en esas charlatanerías y bagatelas.

162 TAYLOR, O.C., p.34.

163 FRIEDLANDER, O.C., p.107.293 nota 17; TAYLOR, O.C., p.34.

Soc.—Querido Hippias, eres un hombre feliz, pues conoces tan bien las ocupaciones que convienen a los hombres y te has ejercitado en ellas excelentemente. A mí, en cambio, un destino infortunado me tiene cogido por lo visto, que me hace errar desorientado de acá para allá; y cuando os comunico a vosotros, los sabios, este mi estado de perplejidad, no bien acabo de hablar, cuando ya me colmáis de insultos. Pues me decís, como acabas de hacerlo tú ahora, que no me ocupo sino de cosas diminutas y sin interés alguno; y, cuando, instruido por vosotros, digo que lo mejor que puede hacer un hombre es ser capaz de hablar bellamente ante un tribunal o en cualquiera otra asamblea, me atormentan los oídos con toda clase de ultrajes los que me rodean, y ese hombre que no cesa de disputar conmigo y de refutarme.

Pues se trata de un hombre que es pariente mío próximo y que vive en mi misma casa. Cuando entro en casa y me oye hablar así, me pregunta si no me da vergüenza el osar razonar sobre las bellas ocupaciones, yo que tan manifiestamente aparezco como desprovisto de todo conocimiento sobre la belleza. “¿Cómo podrás, me dice, juzgar si un discurso o cualquier otra cosa es bella, si no sabes qué es lo bello? Viviendo así, ¿no te parece preferible la muerte a la vida?” Me ha sucedido, como te decía, tener que oír cosas desagradables y ser injuriado de vuestra parte y de la de él; pero tal vez sea necesario que yo soporte todos esos reproches, y no sería nada extraño que de ellos sacase algún provecho. Este, al menos, creo haber obtenido, Hippias, de la conversación que he mantenido con vosotros: comprender lo que dice el proverbio: lo bello es difícil *.

* Fin del diálogo.

Critón

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes. I: Introduction...*, Criton, texte établi par A. CROISSET (Les Belles Lettres, París 1925). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. CROISSET, *Platon, en Oeuvres complètes I* (Les Belles Lettres, París 1925) p.209-215; P. FRIEDLANDER, *Platon II* (Berlín 1957) p.159-164; J. M. RICO GÓMEZ, *El Critón* Edición, traducción y notas con estudio preliminar (Madrid 1970); J. BURNET, *Eutiphro, Apology of Socrates and Crito*, edited with notes (Oxford 1924); A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (London 1929); p.167-173 H. GAUS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, I Teil, 2 Hälfte* (Bern 1964) p.72-75; P. PIOVANI, *Per una interpretazione unitaria del Critone* (Roma 1947); L. NOUS-SAN-LETTY, *Platón, Critón*, traducción directa, introducción, notas y apéndice, revisada y ampliada (Buenos Aires 1973).

SÓCRATES, CRITÓN

164 SOC.—¿Cómo vienes a esta hora, Critón? ¿No es muy temprano todavía?

CRIT.—Sí, en efecto.

SOC.—¿Qué hora exacta es?

CRIT.—Está despuntando el día.

SOC.—Me extraña que el carcelero haya consentido en dejarte pasar.

CRIT.—Somos muy conocidos, por las muchas veces que vengo por aquí. Además, le tengo hechos algunos favores.

SOC.—¿Acabas de llegar, o hace tiempo que has venido?

CRIT.—Hace ya algún tiempo.

SOC.—¿Y por qué no me has despertado en seguida y te has quedado sentado junto a mí en silencio?

CRIT.—Por Zeus, Sócrates, no quisiera yo tener que pasar una vigilia tan larga y penosa; hace tiempo que te admiro, al ver lo plácidamente que duermes, y de todo intento no te he despertado, para que tu sueño transcurriese lo más feliz posible; si mucho te he admirado en toda tu vida por tu temple de ánimo, mucho más en el presente infortunio, al ver con qué calma y mansedumbre lo soportas.

SOC.—Sería algo desatinado que a mi edad, Critón, me irritase porque tengo que morir.

CRIT.—¡Pero a cuántos de tu misma edad vemos, Sócrates, que, cuando se hallan en la misma situación, los años no son parte para impedirles que se quejen de su suerte!

165 SOC.—Es verdad. Pero bien, ¿por qué has venido tan temprano?

CRIT.—Para traerte una noticia triste y abrumadora, no para ti, bien lo veo, sino para mí y para todos tus amigos; triste, sí, y abrumadora: no puede haber otra que lo sea más para mí.

SOC.—¿Cuál? ¿Es que ha vuelto ya de Delos la nave, después de cuya llegada yo debo morir?

CRIT.—Todavía no, pero creo que llegará hoy, por lo que dicen algunos que vienen de Sounio y que la han dejado allí. Según esas noticias, llegará sin duda hoy acá; y así, mañana forzosamente, Sócrates, dejarás de vivir.

SOC.—Pues bien, sea en buena hora, Critón. Si así place a Dios, que sea así. No creo, sin embargo, que llegue hoy.

CRIT.—¿En qué te fundas para decir eso?

164-168 FRIEDLÄNDER, o.c., p.160.

164 BURNET, o.c., p.174-176.

165 CROISSET, o.c., p.217 nota 1 p.218 nota 2; BURNET, o.c., p.176-178.

SOC.—Te lo voy a decir: debo morir al día siguiente de la llegada de la nave.

CRIT.—Eso es lo que dicen los responsables.

SOC.—La nave no llegará hoy, sino mañana. Lo conjeturo por un sueño que he tenido hace poco, esta misma noche: ya ves que tal vez muy oportunamente no me has despertado.

CRIT.—¿Qué sueño ha sido ése?

SOC.—Me pareció que venía hacia mí una mujer hermosa, vestida de blanco, que me llamó por mi nombre y me dijo: "Sócrates, de aquí a tres días llegarás a la fértil Ftia".

CRIT.—¡Extraño sueño, Sócrates!

SOC.—Muy significativo a mi parecer, Critón.

166 CRIT.—Demasiado significativo, diría yo. Pero, admirado Sócrates, una vez más, sigue mi consejo y ponte a salvo. Porque, si tú mueres, eso no será para mí una sola desgracia: además de verme privado de un amigo, cual no lo encontraré jamás, parecerá a muchos que no nos conocen bien a ti y a mí, que yo podría haberte salvado si hubiese querido pagar lo necesario, pero que no me interesé por ello; ¿y hay nada más bochornoso que parecer más atento a nuestro dinero que a nuestros amigos? Pues la mayor parte no creerán que tú fuiste el que no quisiste salir de aquí, instándote nosotros.

SOC.—Pero ¿por qué preocuparnos tanto, querido Critón, de lo que piensa el vulgo? Los más sensatos, los únicos cuyo juicio nos importa, pensarán que las cosas han sucedido como en realidad habrán sucedido.

CRIT.—Con todo, bien ves, Sócrates, que es forzoso tener en cuenta también la opinión del vulgo. Tu caso presente demuestra elocuentemente que ese vulgo es capaz de causar males, no insignificantes, sino enormes, si la emprende contra alguno con sus calumnias.

SOC.—¡Ojalá, Critón, fuese el vulgo capaz de hacer los más grandes males, para que así fuese también capaz de hacer los mayores bienes! Pero no puede ni lo uno ni lo otro: no pudiendo hacer a un hombre ni sensato ni insensato, obra a la buena ventura.

167 CRIT.—Sea así como dices. Pero dime, Sócrates, ¿es que te preocupa el que, si tú sales de aquí, los sicofantes vayan a crearnos a mí y a tus demás amigos una situación enojosa, acusándonos de haberte sacado de aquí, y nos veamos en el trance de perder nuestras fortunas o de pagar grandes cantidades de dinero, o de sufrir algo peor aún? Si ese es tu temor,

166 BURNET, o.c., p.178-180.

167 CROISSET, o.c., p.219 nota 1; BURNET, o.c., p.180-184.

deséchalo: justo es que nosotros, si queremos salvarte, corramos ese peligro, y aun mayores, si fuere necesario. Hazme caso, pues, a mí, y haz lo que te digo.

Soc.—Sí, Critón, esos temores tengo, y otros muchos más.

CRIT.—Deja esos temores, Sócrates. Porque, en primer lugar, no es mucho el dinero que exigen los que están dispuestos a salvarte y a sacarte de aquí. Después, ¿no ves qué venales son esos sicofantes y que no hace falta gastar mucho dinero con ellos? Está a tu disposición mi fortuna: creo que bastará. Si, por mirar por mi bien, no te parece conveniente el gastar mis bienes, tienes extranjeros que están dispuestos a contribuir; uno de ellos, Simias de Tebas, ha aportado ya la suma necesaria; y lo mismo, Cebes está también a tu disposición, y otros muchos. Así que, como te digo, esos temores no deben impedirme el ponerte a salvo. Tampoco debe preocuparte lo que dijiste ante el tribunal, que no sabías donde establecerse si salías de aquí. En el extranjero, adondequiera que vayas, tendrás siempre amigos. En especial, si quieres ir a Tesalia, tengo yo allí amigos que te tendrán en gran estima y te rodearán de toda clase de seguridades, de suerte que nadie te molestará allí.

168 Aparte de esto, pienso, Sócrates, que cometes una injusticia contra ti mismo, entregándote, cuando podrías ponerte a salvo, y que estás trabajando por que llegue a verificarse contra ti eso por lo que tanto se han afanado y se afanan tus enemigos que han jurado perderte. Además, creo que traicionas a tus propios hijos, a los cuales abandonas cuando podías alimentarlos y educarlos; por lo que de ti depende, quedan abandonados a su suerte; y su suerte será, como es lógico, la que suele ser, la de los huérfanos. Porque, o no hay que tener hijos, o hay que pasar con ellos todo lo que trae consigo su sustentación y educación; pero tú pareces haber escogido el partido más fácil. Hay que escoger como lo haría un hombre honrado y valeroso, sobre todo cuando se hace profesión de no preocuparse en toda la vida más que de la virtud.

Por lo que a mí hace, siento vergüenza por ti y por nosotros, tus amigos, de que pueda parecer que todo lo que ha sucedido contigo haya sido por cobardía nuestra; en primer lugar, tu comparecencia ante el tribunal, cuando podías no haber comparecido; después, el desarrollo del proceso mismo y, por fin, este desenlace ridículo, que hará creer que por falta

168 CROISSET, o.c., p.220 nota 1; FRIEDLÄNDER, o.c., p.161; BURNET, o.c., p.184-187.

de voluntad y por cobardía hemos desertado, sin que hayamos hecho nada para que tú fueses salvado, o por nosotros o por ti, cuando era posible, por poca ayuda que te hubiéramos prestado. Mira, pues, Sócrates, que un proceder así puede resultar culpable y vergonzoso para ti y para nosotros.

Reflexiona, pues; mejor dicho, ya no es tiempo de reflexionar, sino de tomar una decisión, y ésta es la única viable: Todo tiene que estar realizado la noche próxima: si esperamos más, ya no hay posibilidad; no hay nada que hacer. Hazme caso, pues, Sócrates, y haz lo que te digo.

169 Soc.—Caro Critón: tu celo sería muy digno de elogio si fuese según justicia; que, si no, cuanto más ardoroso tanto más reproable. Tenemos, pues, que ver si eso que propones lo podemos hacer o no; porque yo, no sólo ahora, sino ya de siempre, soy hombre que no me dejo persuadir más que por la razón que después de maduro examen me parezca la más fuerte. Las razones que he hecho valer antes, no puedo ahora abandonarlas porque me haya tocado esta suerte; me parece que conservan la misma fuerza y sigo respetándolas y estimándolas lo mismo que antes. Si, pues, al presente no tenemos razones más poderosas, estate seguro de que no cederé, aunque todo el poder de la plebe nos amedrente, como a niños, con cadenas, con la muerte o con la confiscación de los bienes. ¿Cómo haremos, pues, este examen de la manera más acertada posible? ¿No será volviendo sobre lo que decía a propósito de los juicios de los hombres, a saber, si teníamos razón o no en decir que a unos juicios hay que hacer caso, y a otros no? ¿O si eso, afirmado antes de que yo debiese morir, estaba bien dicho, pero ahora ya aparece claro que no ha sido sino un puro ejercicio oratorio, un juego de niños o simple palabrería? Tengo vehementes deseos, Critón, de examinar a una contigo si ese principio va a cambiar ahora, cuando me hallo en una nueva situación, o si sigue invariable; si lo abandonamos, o si nos guiamos por él.

170 Pues bien: reiteradamente se ha dicho aquí, si no me engaño, por quienes piensan que hablan en serio, eso mismo que yo afirmo ahora: que de los juicios de los hombres, a unos hay que tener en mucho, a otros, no. ¿No te parece, Critón, por los dioses, que eso está bien dicho? Pues tú, a juzgar por el curso de las cosas humanas, no te hallas en peligro de morir mañana y, por tanto, no estás expuesto a que el temor del mal inminente te turbe el juicio. Considéralo, pues, bien: ¿no te parece mucha verdad que no hay que estimar todas las opiniones

170-174 FRIEDLÄNDER, o.c., p.161.

de los hombres, sino algunas sí, y otras no? ¿Y no las de todos los hombres, sino sólo las de algunos? ¿Qué dices? ¿No te parece eso una verdad evidente?

CRIT.—Así es.

SOC.—¿Y que los juicios dignos de estima son los buenos, y los malos no?

CRIT.—Sí.

SOC.—¿Y que los buenos son los de los hombres sensatos, y los malos, los de los insensatos?

CRIT.—¿Cómo no?

171 SOC.—Veamos, ¿cuál es el sentido de todo eso? Un hombre que se ejercita en la gimnasia, ¿hace caso de las alabanzas y crítica y de la opinión del primero que se presenta, o tan sólo de las del médico o pedótriba?

CRIT.—Sólo de las de este último.

SOC.—Entonces, las críticas que tendrá que temer y las alabanzas que aceptar serán solamente las de éste, y no las del vulgo.

CRIT.—Evidente.

SOC.—De modo que todo lo que tiene que hacer en punto a ejercicios gimnásticos, a la comida, a la bebida, debe hacerlo conforme al juicio de ese solo que es el que sabe y el que le dirige, y no al del vulgo.

CRIT.—Así es.

SOC.—Bien. Si desobedece a éste únicamente y desprecia su opinión y sus alabanzas, y hace más caso de lo que dice el vulgo, que no entiende nada, ¿no le vendrá algún perjuicio?

CRIT.—Claro que sí.

SOC.—¿Qué clase de perjuicio es éste?; ¿hasta dónde llegará y en qué le afectará al que así ha desobedecido?

CRIT.—Es evidente que en su cuerpo: a éste causa perjuicio.

172 SOC.—Muy bien dicho. Así es en todas las demás cosas, que ahora no vamos a enumerar. Y así, cuando se trata de lo justo y de lo injusto, de lo feo y de lo bello, de lo bueno y de lo malo, que son precisamente el objeto sobre el que estamos deliberando, ¿debemos seguir y temer la opinión del vulgo, o bien la de ese único juez competente, si es que lo hay, a quien debemos respetar y temer más que a los demás? Y si no seguimos su parecer, ¿infligiremos un mal a aquello que con la justicia se hace mejor, y perece con la injusticia? ¿O es que esto es pura palabrería?

CRIT.—No, Sócrates; pienso como tú.

SOC.—Ahora bien: si, por hacer caso de los ignorantes, destruimos lo que en nosotros se conserva mediante un régimen sano y se echa a perder con un régimen malsano, ¿podremos seguir viviendo una vez echado a perder eso? Y eso viene a ser el cuerpo, ¿no?

CRIT.—Sin duda.

SOC.—¿Podemos vivir con un cuerpo miserable y ruinoso?

CRIT.—Cierto que no.

SOC.—¿Y podremos vivir después de corrompido aquello que se destruye por la injusticia y se conserva en buen estado con la justicia? ¿O estaremos como de inferior valor que el cuerpo aquella parte de nosotros, cualquiera que sea, que es sede de la injusticia y de la justicia?

CRIT.—En manera alguna.

SOC.—¿No es mucho más estimable?

CRIT.—¡Mucho más!

173 SOC.—Por tanto, querido amigo, no debemos preocuparnos de lo que diga el vulgo, sino de lo que piensa el que entiende de lo justo y de lo injusto; y ese único juez es la verdad. Así que has entrado al principio por un mal camino, al querer inducirnos a preocuparnos de la opinión del vulgo sobre lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios.

Pero es que ese vulgo, me dirá alguno, es muy capaz de hacernos perecer.

CRIT.—Sí, eso te dirán.

SOC.—Es verdad. Pero, con todo, las razones que acabamos de exponer me parece que conservan el mismo valor que antes. Reflexiona, además, sobre esto y dime: ¿es un principio inalterable que lo que tenemos que buscar con el máximo afán no es el vivir, sino el vivir bien?

CRIT.—Sí, es principio inalterable.

SOC.—¿Y no lo es también que el bien, lo bello y lo justo no son más que una misma cosa?

CRIT.—Sí, también.

SOC.—Según todo eso que acabamos de reconocer, lo que tenemos que examinar es si es justo o injusto el que yo intento salir de aquí sin la autorización de los atenienses. Si es justo, intentémoslo; si no, renunciemos a ello. Esas consideraciones que has alegado sobre el dinero, sobre la opinión, sobre la sustentación de los hijos, mira no sean consideraciones propias de ese populacho que manda a la muerte a la gente con tanta ligereza, y que los devolvería de nuevo a la vida si en su mano estuviese. Por lo que hace a nosotros, ya que la razón nos

lleva a ello, lo único que tenemos que examinar es lo que antes decíamos: si obraremos justamente dando dinero y quedando obligados aquellos que me sacarían de aquí, o en realidad de verdad obraremos injustamente haciendo todo eso. Y si, en efecto, aparece que es así, ¿no habrá que pensar si no debemos quedarnos tranquilos y morir, o padecer cualquier otra pena antes que obrar mal?

CRIT.—Has hablado muy bien, Sócrates; mira, pues, qué debemos hacer.

174 Soc.—Veámoslo juntos, querido amigo; después, si tienes algún reparo que hacer a lo que yo diga, hazlo, y yo te obedeceré; si no, cesa ya de hacerme tantas veces el mismo discurso instándome a que me marche de aquí contra la voluntad de los atenienses: te lo digo porque tengo en mucho el obrar obtenida tu conformidad, y no contra tu parecer. Mira, pues, si te parece bien el punto inicial de nuestro examen, y trata de responder a mis preguntas como mejor te sea posible.

CRIT.—Así lo haré.

Soc.—¿Es verdad que no se puede obrar nunca injustamente a sabiendas, o se podrá en unas circunstancias sí, y en otras no? ¿O bien tendremos que reconocer que, como lo hemos dicho ya repetidas veces anteriormente, el obrar injustamente no es jamás bueno ni bello? Eso mismo acabamos de decir. ¿O es que todos esos principios en que estábamos de acuerdo se han desvanecido en estos pocos días, y hemos estado sosteniendo, a nuestra edad, largas conversaciones, sin percatarnos de que nos conducíamos como niños? ¿No diremos más bien que las cosas son como decíamos, lo reconozcan o no los hombres? Que tengamos que pasar males mucho mayores todavía, o que la suerte nos depare algo mejor, siempre y en toda hipótesis el obrar injustamente es un mal y cosa vergonzosa para el que lo hace. ¿Convenimos en ello?

CRIT.—Sí, convenimos.

Soc.—No debemos, por tanto, obrar injustamente.

CRIT.—No, sin duda.

Soc.—Ni responder con injusticia, como el pueblo lo piensa, ya que en ningún caso se puede ser injusto.

CRIT.—Así parece.

Soc.—Y hacer mal a alguno, ¿se puede o no?

CRIT.—No, Sócrates.

Soc.—Y devolver mal por mal, ¿es justo, como lo piensa el vulgo, o injusto?

CRIT.—Injusto.

Soc.—Ya que hacer mal a alguno no es otra cosa que ser injusto.

CRIT.—Esa es la verdad.

175 Soc.—Así que no se debe responder con la injusticia a la injusticia, ni hacer mal ni siquiera al que nos lo haya hecho. Pero estate atento, Critón, no sea que, al conceder eso, lo concedas contra tu propio pensamiento: porque sé que pocos hombres lo conceden, y pocos lo concederán. Ahora bien, los que lo admiten y los que no, difieren en sus determinaciones, y por fuerza se desprecian mutuamente al ver su manera de proceder. Mira, pues, bien si tú participas de mi opinión y estás de acuerdo conmigo, y si ponemos como punto de partida de nuestra deliberación que nunca está bien el hacer injusticia ni responder a la injusticia con la injusticia, ni devolver mal por mal. ¿O cambiamos de opinión y no admites ese principio? Yo lo sostengo ya de antiguo, y lo profeso ahora también. Si tú piensas de otra manera, dilo y explícate. Pero si permaneces en lo convenido, escucha lo que sigue.

CRIT.—Sigo pensando lo mismo; estoy contigo. Habla, pues.

Soc.—Digo, pues, o, mejor dicho, te pregunto: cuando se ha convenido con alguno en una cosa justa, ¿hay que hacerla, o faltar a lo convenido?

CRIT.—Hay que hacerla.

176 Soc.—Según eso, reflexiona. Saliendo de aquí nosotros sin el consentimiento de la ciudad, ¿haremos mal a algunos, y, por cierto, a los que menos debíamos hacerlo, o no? ¿Somos fieles a aquello en que convinimos?

CRIT.—No sé qué responder a tu pregunta: no te entiendo.

Soc.—Bien; considera esto: si, cuando nos hallemos en trance de huir de aquí—o como mejor quieras llamarlo—se presentasen ante nosotros las leyes de la ciudad y nos preguntasen: “Dinos, Sócrates, ¿qué intentas hacer? ¿Qué otra cosa es eso que proyectas, sino destruir, por lo que en ti está, a nosotras, las leyes, y a toda la ciudad? ¿O crees que puede subsistir una ciudad en la que las sentencias falladas no tienen ningún vigor y pueden los particulares quitarles toda fuerza y destruirlas?” ¿Qué responderemos, Critón, a esta pregunta y a otras semejantes? ¡Cuántas cosas podría decir, sobre todo un orador, sobre esta ley, en trance de ser destruida por nosotros, que prescribe que las sentencias falladas surtan su efecto! ¿O es que

responderemos: "Es que la ciudad ha sido injusta con nosotros, y no nos ha juzgado bien?" ¿Responderemos eso?

CRIT.—Sí, por Zeus.

177 Soc.—Pero entonces las leyes nos dirán: "Sócrates, ¿habíamos convenido en eso tú y nosotras, y no más bien en que había que aceptar las sentencias dictaminadas por la ciudad, cualesquiera que fuesen?" Y si nosotros nos extrañásemos de esas palabras, ellas nos podrían decir: "Sócrates, no te extrañes de nuestro lenguaje, sino respóndenos, ya que tienes por costumbre preguntar y responder. Dinos, pues: ¿qué reproche tenéis que hacernos a la ciudad y a nosotras para intentar así destruirnos? ¿No debes a nosotras el nacimiento, y no contribuimos a que tu padre desposase a tu madre y te engendrarse? Dinos: ¿tienes algo que reprochar a aquellas leyes de entre nosotras que regulan el matrimonio? ¿crees que están mal hechas?" "Ningún reproche tengo que hacer", respondería yo.

177 "¿Y las que regulan la crianza y la educación de los hijos, conforme a las cuales fuiste criado tú mismo? ¿no prescribían acertadamente a tu padre que te instruyese en la música y en la gimnástica?" "Eran acertadas", respondería yo. "Bien. Y después que naciste, te criaste y recibiste educación, ¿podrías sostener que no eres nuestro hijo y nuestro esclavo, tú, lo mismo que tus ascendientes? Si esto es así, ¿crees que tienes los mismos derechos que nosotras, y que cuanto nosotras intentamos hacerte, nos lo puedas hacer tú en retorno? ¿O es que respecto de tu padre y de tu maestro y de tu amo (si alguno tuviste), no te asiste el mismo derecho por igual, y no puedes devolver mal por mal, injuria por injuria, golpe por golpe, y cosas parecidas; y respecto de tu patria y las leyes sí que tendrás esa igualdad de derechos, de suerte que, si nosotras quisiéramos mandarte a la muerte, porque lo estimamos justo, tú trates, en la medida de tus fuerzas, de destruirnos a nosotras y a la patria, sosteniendo que al hacer esto obras según justicia, tú que sinceramente haces profesión de virtud? ¿Tan sabio eres que ignoras que la patria es más digna de respeto que la madre, el padre y todos los ascendientes, que es más digna de veneración, más sagrada y de más dignidad ante los dioses y los hombres que tienen juicio; que hay que venerarla, ceder ante ella y complacerla, cuando está enojada, más que al propio padre; que es preciso o hacerla cambiar de idea, o ejecutar lo que ella ordena y padecer resignadamente los sufrimientos que ella imponga, sean azotes, prisión, ir a la guerra para caer allí herido y dar la vida; que todo eso hay que hacerlo, pues es justo,

177 CROISET, o.c., p.227 nota 1; BURNET, o.c., p.200-202.

y que no hay que desobedecer, ni flaquear, ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que obedecer a las órdenes de la patria, o apelar a los recursos lícitos para persuadirla de lo contrario?; porque, si es impío emplear la violencia contra la propia madre, o el padre, ¿no lo será el hacerlo contra la patria?" ¿Qué responderemos a esto, Critón?: ¿Tienen razón las leyes o no?

CRIT.—Sí, tienen razón.—

178 Soc.—"Mira, pues, bien, Sócrates, añadirían las leyes, si decimos con razón que lo que tratas de hacer con nosotras es injusto. Pues nosotras, que te vimos nacer, te hemos alimentado, te hemos educado, que pusimos a tu disposición, como a la de los demás ciudadanos, todos los bienes que pudimos, proclamamos al mismo tiempo que todo ateniense que lo desee, puede, una vez en posesión de sus derechos cívicos y adquirido el conocimiento de la vida pública y de nosotras, las leyes, tomar sus bienes, si no le satisfacemos, y marcharse adonde le plazca. Y ninguna de nosotras prohíbe ni pone impedimento alguno a quien quiera irse a alguna colonia, si nosotras o la ciudad no le agradamos, o irse a establecerse con toda su hacienda a cualquiera otra parte. Pero si alguno de vosotros permanece aquí, viendo cómo hacemos justicia y administramos las cosas públicas, declaramos que ese tal se ha comprometido de hecho a obedecer a nuestros mandatos, y si desobedece, sostenemos que incurre en injusticia por tres títulos: por no obedecernos a nosotras, que le hemos dado el ser; por no hacernos caso a nosotras, que le hemos criado; porque, después de haberse comprometido a obedecernos, ni nos obedece, ni trata de persuadirnos si en algo no procedemos con rectitud; siendo así que proponemos las cosas y damos nuestras órdenes sin violencia, dejando libertad para que opten entre o persuadirnos u obedecernos, no hace ni lo uno ni lo otro. Tales son, Sócrates, los reproches en que incurrirías tú también si llegas a ejecutar eso que estás proyectando; tú más que ningún ateniense".

179 Y si yo les replicase: "¿Por qué?", tal vez me responderían con aspereza con toda razón diciéndome que yo soy uno de los atenienses que más ligados están con este compromiso. Me dirían, en efecto: "Tenemos, Sócrates, fuertes pruebas de que así nosotras como la ciudad te hemos agradado. Pues no te habrías quedado en ella tanto tiempo, más que todos los demás atenienses, si no te hubiera agradado también más

178 CROISET, o.c., p.228 nota 1; BURNET, o.c., p.203.204.205.
179 CROISET, o.c., p.280 nota 1; BURNET, o.c., p.205-206.

que a ninguno de ellos; no saliste, además, a ninguna fiesta, si no es al istmo, ni a ningún país extranjero, salvo en expediciones militares, ni hiciste ningún otro viaje como todos los hombres lo suelen hacer, ni te vino deseo de conocer alguna otra ciudad y otras leyes, satisfecho de nosotras y de nuestra ciudad: tanto nos amabas y tan firme era tu decisión de vivir bajo nuestra autoridad; en esta ciudad, además, tuviste tres hijos, dando así a entender que ella te satisfacía.

Además, en el proceso mismo estaba en tu mano condenarte al destierro si querías, y así, lo que ahora meditas hacer contra su voluntad, hacerlo con su consentimiento. Pero tú entonces te jactabas de que no te afectaba nada el tener que morir, y más, de que preferías la muerte al destierro; y ahora te avergüenzas de ese lenguaje y te portas como se portaría el más vil esclavo, pretendiendo escaparte, contra todos los acuerdos y compromisos que habías adquirido de vivir como ciudadano. Respóndenos, pues, ante todo, si no es verdad eso que decimos, que tú te comprometiste a vivir de acuerdo con nosotras, no de palabra, sino con los hechos, ¿no es así?"

¿Qué responderemos a eso, Critón? ¿Qué hacer sino confesarlo?

CRIT.—Sí, hay que confesarlo.

180 Soc.—"¿Y qué haces tú, seguirían diciendo, sino violar los pactos y compromisos que has contraído, no por fuerza ni por dolo, ni constreñido a decidirte en poco tiempo, puesto que has contado con setenta años para pensarlo, en los cuales podías haberte marchado a otro sitio si no éramos de tu agrado y no te parecía justo tal compromiso? Pero no has preferido a Lacedemonia, ni a Creta, cuyas constituciones no cesas de magnificar, ni ninguna otra ciudad de la Hélade o de los pueblos bárbaros, sino que no te marchaste de aquí ni más ni menos que los cojos, los ciegos y otros inválidos. Prueba evidente de que te agradaba más que ninguna otra ciudad, y también nosotras, las leyes, pues una ciudad sin leyes no puede agradar. Y ahora, ¿eres infiel a tus compromisos? Jamás lo harás, Sócrates, si nos haces caso, y no te expondrás al ridículo marchándote de la ciudad. Porque reflexiona: ¿qué beneficio acarrearás para ti y tus amigos siendo infiel y cometiendo esa falta? Apenas se puede dudar de que tus mismos amigos serán también desterrados, privados del derecho de ciudadanía y expoliados de sus bienes. Y tú mismo, si te retiras a alguna de las ciudades vecinas, a Tebas, o a Megara—pues ambas disfrutan de buenas leyes—llegarás allá como enemigo de su cons-

titución, y todos los que están al cuidado de ellas te mirarán con suspicacia, como corruptor de sus leyes, y confirmarás así en su opinión a los que piensan que tus jueces dieron una sentencia justa: pues quien destruye las leyes, infunde vehemente sospecha de que es corruptor de los jóvenes y de los hombres sencillos. ¿Rehuirás, entonces, las ciudades que tienen buenas leyes y el trato de los hombres de bien? Pero una vida así, ¿es digna de vivirse? ¿O frecuentarás su trato y tendrás cara para hablarles... ¿de qué, Sócrates?, ¿de lo que decías aquí, que la virtud y la justicia, las leyes y los usos son lo más estimable para los hombres? ¿Pero no ves que ese papel que haría Sócrates parecería vergonzoso? No dudes de ello.

181 Pero tal vez te marcharás en seguida de esas ciudades e irás a Tesalia, con los amigos de Critón: allí reina el desorden y la impunidad, y recibirían gran placer en oírte contar de qué manera tan pintoresca te escapaste de la prisión, disfrazado, o vestido de una zamarra, o con cualquier otro disfraz de los que suelen llevar los fugitivos. ¿Crees que al verte a ti, hombre ya entrado en años, al que verosímilmente le quedan ya pocos años de vida, llegar en su ansia de vivir hasta el extremo de pasar por encima de las leyes más sagradas, no va a hablar la gente de ello? Puede que no, si no ofendes a nadie; pero, en caso contrario, tendrás que oír mil cosas indignas de ti, arrastrándote ante los demás hombres y siendo su esclavo. Y en Tesalia, ¿qué harás, sino darte una buena vida, como si hubieses ido allá invitado a un banquete? ¿Qué será, entonces, de todos aquellos bellos discursos sobre la justicia y sobre la virtud? Pero tal vez es por tus hijos por lo que quieres seguir viviendo, para atender a su sustentación y educación: ¿y para eso los llevas a Tesalia, para sustentarlos y educarlos después de hacerlos extranjeros, de modo que aun este título te tengan que agradecer? ¿O tal vez no, sino que, viviendo tú, recibirán mejor educación aunque no estés con ellos? Tus amigos, claro, cuidarían de ellos. Pero dínos: cuidarán de ellos si te vas a Tesalia, y, si te vas al Hades, ¿no lo harán? Si es cierto que tú puedes esperar algo de los que se dicen amigos tuyos, es de creer sí lo harán.

182 En fin, Sócrates, haznos caso a nosotros que te hemos criado, y no pongas ni a tus hijos ni a tu propia vida ni a cosa alguna por encima de la justicia, para que, una vez llegado al Hades, puedas contar todo esto en defensa tuya a los jueces que allí mandan. Porque es cosa bien clara que esa

manera de proceder no es para ti y los tuyos ya aquí lo mejor, ni lo más justo, ni lo más piadoso, y tampoco lo será cuando llegues allá. Pero ahora, si mueres, dejas la vida condenado injustamente, no por nosotras, las leyes, sino por los hombres; si, por el contrario, te marchas, devolviendo vergonzosamente injusticia por injusticia y mal por mal, violando tus acuerdos y compromisos, y perjudicando a quienes menos debías hacerlo, a ti, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nosotras nos irritaremos contra ti en esta vida, y en el Hades nuestros hermanos no te recibirán benévolamente, sabiendo que tú quisiste destruirnos en cuanto de ti dependía. No te dejes persuadir por Critón, sino haznos caso a nosotras".

183 Todas estas cosas, querido amigo Critón, ten por cierto que me parece oír las como los coribantes creen oír las flautas, y el sonido de estas palabras retiñe en mis oídos con tal fuerza, que me impide oír cualquiera otra cosa. Y sábetelo bien que tal como veo ahora las cosas, cuanto digas en sentido contrario será en vano. Con todo, si crees que podrás conseguir algo, habla.

CRIT.—No, Sócrates, nada tengo que decir.

SOC.—Dejémoslo, pues, Critón, y obremos como yo digo, puesto que ése es el camino que el dios nos señala*.

* Fin del diálogo.

Menón

EDICIÓN UTILIZADA: *Platón, Menón*, edición bilingüe, por A. RUIZ DE ELVIRA (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970).

BIBLIOGR. GEN.: A. RUIZ DE ELVIRA, *Platón, Menón*, edición bilingüe, estudio crítico, traducción y notas (Madrid 1970) p.V-LVII; P. FRIEDLÄNDER, *Platon II* (Berlín 1957) p.254-271; A. CROISSET, *Platon*, en *Ouvres complètes III* p.2 (París 1923) p.227-233; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.129-145; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963); A. DIES, *Around Plato II* (París 1927) p.462-469; St. G. Stock, *The Meno of Plato* (Oxford 1887); K. BUCHMANN, *Die Stellung des Menon in der platonische Philosophie* (1936). Suppl.29 p.15ss; W. JAEGER, *Paideia II* (Berlín-Leipzig 1934-1947) p.228-236.

183 CROISSET, o.c., p.232 nota 1; BURNET, o.c., p.211-212.

MENÓN, SÓCRATES, ESCLAVO DE MENÓN, ANITO

184 MEN.—¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud es cosa que se enseña o si no se enseña, sino que se practica, o si ni se practica ni se aprende, sino que la tienen los hombres por naturaleza o de algún otro modo?

SOC.—Mira, Menón, ya antes los tesalios eran famosos entre los griegos, admirándoseles en la equitación y por sus riquezas, pero en la actualidad creo que también por su saber, y especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo, los de Larisa. Pero esto se lo debéis a Gorgias; porque fue a vuestra ciudad y se captó, por su saber, la simpatía de los principales, tanto de los alévidas, a los que pertenece tu admirador Aristipo, como de los demás tesalios. Y así es como os ha proporcionado el hábito de responder sin temor y con noble firmeza si alguien os pregunta algo, como corresponde a gente que sabe, ya que también él mismo se ofrece a que le interroge cualquiera de los griegos lo que quiera sin que haya nadie a quien no responda. Pero aquí, querido Menón, acontece lo contrario: se ha producido una especie de sequía del saber, y puede decirse que de estos parajes ha emigrado a vosotros el saber. Conque si se te ocurre preguntar así a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te diga: "Forastero, por lo visto me tienes por un ser privilegiado, como para saber de la virtud si es cosa enseñable o de qué manera se alcanza; pero yo estoy tan lejos de saber si es enseñable o no enseñable, que ni siquiera sé en absoluto qué es la virtud". Pues también a mí mismo, Menón, me pasa eso: soy tan pobre como mis conciudadanos en esta materia y me reprocho a mí mismo no saber sobre la virtud absolutamente nada; pero una cosa de la que no sé qué es, ¿cómo podría saber cómo es? ¿O te parece que es posible que quien no conozca a Menón, ni sepa en absoluto quién es, sepa si es bello, o rico, o noble, o si lo contrario de esas cosas? ¿Te parece que es posible?

185 MEN.—No. Pero tú, Sócrates, ¿es verdad que no sabes ni siquiera qué es la virtud, y que eso es lo que tengo que decir de ti en mi patria?

SOC.—No sólo eso, amigo, sino también que no he conocido todavía a nadie que lo sepa, a mi parecer.

MEN.—¿Cómo? ¿No conociste a Gorgias cuando estaba aquí?

184 FRIEDLÄNDER, o.c., p.255.256; CROISSET, o.c., p.234 nota 1; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.1 nota 1.2.4; TAYLOR, o.c., p.180-181.
184-186 FRIEDLÄNDER, o.c., p.257.

Soc.—Sí.

MEN.—¿Luego te parecía que no lo sabía?

Soc.—No me acuerdo bien, Menón, y no te puedo decir en este momento lo que me parecía entonces. Y puede ser que él lo supiera, y que tú sepas lo que él decía; recuérdame en ese caso qué decía. Pero, si lo prefieres, habla tú mismo, puesto que sin duda opinas lo mismo que él.

MEN.—Sí.

Soc.—Entonces dejémoslo a él, puesto que además no está aquí; pero tú mismo, Menón, por los dioses, ¿qué afirmas que es la virtud? Dímelo y no me lo rehúses, para que mi error resulte el más feliz de los errores si se demuestra que tú y Gorgias lo sabéis, habiendo yo dicho que no he conocido nunca a nadie que lo supiese.

186 MEN.—Pues no es difícil de decir, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil: la virtud del hombre consiste en ser capaz de administrar los asuntos del Estado, y administrándolos, hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de que a él no le pase nada de eso. Si lo que quieres es la virtud de la mujer, no es difícil explicar que es necesario que ella administre bien la casa conservando cuanto contiene y siendo sumisa a su marido. Distinta es la virtud del niño, ya sea hembra o varón, y la del hombre viejo, si quieres, libre, y si quieres, esclavo. Y hay otras muchísimas virtudes, de modo que no es problema decir, acerca de la virtud, qué es: pues en cada una de las actividades y épocas de la vida y para cada cosa tiene cada uno de nosotros la virtud; y del mismo modo, creo, Sócrates, que también el vicio.

Soc.—Me parece que ha sido mucha la suerte que he tenido, Menón, puesto que buscando una sola virtud me he encontrado con un enjambre de virtudes que están en ti. Ahora bien, Menón, siguiendo esta imagen del enjambre, si al preguntarte yo qué es la esencia de la abeja me dijeras tú que son muchas y de diversas clases, qué contestarías, si yo te preguntara: “¿Afirmas que aquello por lo que son muchas y de diversas clases y diferentes unas de otras es el ser abejas? ¿O no difieren en nada por eso, sino por alguna otra cosa, tal como la belleza, el tamaño o alguna otra cosa por el estilo?”; dime, ¿qué responderías si así te preguntasen?

MEN.—Pues que nada difieren, en tanto que son abejas, la una de la otra.

187 Soc.—Y si a continuación dijera yo: “Entonces dime también lo siguiente, Menón: aquello en lo que nada difieren, sino que son la misma cosa todas, ¿qué afirmas que es?”; ¿tendrías sin duda algo que decirme?

MEN.—Sí.

Soc.—Pues así ocurre también con las virtudes: aunque también son muchas y de diversas clases, en todo caso una única y misma forma tienen todas, gracias a la cual son virtudes, y que es lo que está bien que tenga en cuenta, al contestar a quien se lo haya pedido, quien explica lo que es la virtud; ¿o no comprendes qué quiero decir?

MEN.—Me parece que sí lo comprendo; sin embargo, todavía no he captado como yo quisiera el sentido de la pregunta.

Soc.—¿Es que sólo sobre la virtud te parece, Menón, que de ese modo existe por una parte la del hombre, por otra la de la mujer, etc., o también sobre la salud y sobre la estatura y sobre la fuerza del mismo modo? ¿Te parece que una es la salud del hombre y otra la de la mujer? ¿O es en todos los casos la misma forma, siempre que sea salud, ya esté en el hombre, ya en cualquier ser?

MEN.—La misma salud me parece que son la del hombre y la de la mujer.

Soc.—¿Entonces también la estatura y la fuerza? Si una mujer es fuerte, ¿será fuerte por la misma forma y por la misma fuerza? Porque con ese “por la misma” quiero decir lo siguiente: no hay diferencia, para el hecho de ser fuerza, en que la fuerza esté en un hombre o en una mujer. ¿O te parece a ti que sí la hay?

MEN.—No.

188 Soc.—Pero respecto de la virtud, para el hecho de ser virtud, ¿habrá diferencia en que esté en un niño o en un viejo, en una mujer o en un hombre?

MEN.—A mí, desde luego, Sócrates, me parece que esto ya no es cosa semejante a esas otras.

Soc.—¿Y por qué? ¿No decías que la virtud del hombre es administrar bien la ciudad, y la de la mujer, la casa?

MEN.—Sí.

Soc.—¿Y es posible administrar bien la ciudad o la casa o cualquier otra cosa si el que la administra no lo hace moderada y justamente?

MEN.—Desde luego que no.

SOC.—Y si administra justa y moderadamente, ¿no administrará con justicia y con templanza?

MEN.—Necesariamente.

SOC.—Luego de las mismas cosas necesitan los dos, si han de ser buenos, tanto la mujer como el hombre, de justicia y de templanza.

MEN.—Evidentemente.

SOC.—¿Y qué un niño y un viejo? ¿Podrían, siendo intemperantes e injustos, ser buenos?

MEN.—Desde luego que no.

SOC.—¿Y sí siendo moderados y justos?

MEN.—Sí.

SOC.—Luego todos los hombres son buenos del mismo modo, puesto que poseyendo las mismas cosas es como se hacen buenos.

MEN.—Así parece.

SOC.—Desde luego que, si no fuera una misma la virtud de todos ellos, no serían buenos de un mismo modo.

MEN.—Desde luego que no.

189 SOC.—De modo que, puesto que es una misma virtud la de todos, trata tú de decir y de recordarme qué es lo que dice Gorgias que es, y tú con él.

MEN.—¿Pues qué otra cosa que el ser capaz de mandar sobre los hombres? Si es que buscas una sola cosa para todos.

SOC.—Desde luego que la busco. Ahora que también la de un niño es esa misma virtud, Menón, y de un esclavo, ser capaz de mandar sobre su dueño, ¿y te parece que seguiría siendo esclavo el que mandase?

MEN.—No, de ninguna manera, Sócrates.

SOC.—Es que no es probable, excelente amigo; porque fíjate también en lo siguiente. Tú dices “ser capaz de mandar”. ¿No añadiremos a eso un “justamente y no si es injustamente”?

MEN.—Creo que sí; porque la justicia, Sócrates, es virtud.

SOC.—¿Es la virtud, Menón, o una virtud?

MEN.—¿Qué quieres decir?

SOC.—Lo mismo que sobre cualquier otra cosa. Como, si quieres, acerca de la redondez yo diría que es una figura, pero no simplemente que es la figura. Y la razón por la cual hablaría yo así es que existen también otras figuras.

MEN.—Y dirías bien, puesto que también yo digo que no sólo la justicia es virtud, sino que hay también otras.

SOC.—¿Cuáles son? Dime. Del mismo modo que también

yo te diría otras figuras si tú me lo reclamaras, dime tú también otras virtudes.

MEN.—Pues el valor me parece que es virtud, y la templanza, y el saber, y la magnanimidad, y otras muchísimas.

190 SOC.—Otra vez, Menón, nos ha pasado lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, por distinto camino que antes, pero la una que está en todas ellas no logramos dar con ella.

MEN.—Porque yo no logro todavía, Sócrates, como tú pretendes, percibir una virtud común a todas, como en lo demás.

SOC.—Y es natural. Pues voy yo a esforzarme, si soy capaz de ello, en que progreseemos. Sin duda te das cuenta de que así ocurre con todo. Si alguien te preguntara lo que hace un momento decía yo: “¿Qué es la figura, Menón?”, y si le dijeras que la redondez; y si te dijera lo que yo: “¿Es la figura la redondez o una figura?”, tú dirías que una figura.

MEN.—Desde luego.

SOC.—¿Y no sería por la razón de que existen otras figuras?

MEN.—Sí.

SOC.—Y si luego te preguntara cuáles son, ¿se lo dirías?

MEN.—Sí.

SOC.—Y también si acerca del color te preguntara del mismo modo que qué es, y al decirle tú que el blanco, repusiera entonces el interlocutor: “¿El blanco es el color o un color?”, ¿dirías que un color, puesto que hay además otros?

MEN.—Sí.

SOC.—Y si te pidiera que le dijeras otros colores, ¿le dirías otros que en nada son menos colores que el blanco?

MEN.—Sí.

191 SOC.—Y así, si como yo, continuase el razonamiento y dijese: “Siempre llegamos a una pluralidad, y no es así, sino que, puesto que esas muchas cosas las llamas con un solo nombre y afirmas que ninguna de ellas deja de ser figura, incluso cuando son lo contrario unas de otras, ¿qué es eso que del mismo modo contiene a lo redondo que a lo recto, y a lo cual llamas figura y afirmas que en nada es más figura lo redondo que lo recto?” ¿O no estás conforme?

MEN.—Sí.

SOC.—Ahora bien, cuando hablas así, ¿afirmas que en nada es lo redondo más redondo que recto, ni lo recto más recto que redondo?

MEN.—En modo alguno, Sócrates.

190 Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.18.

191 RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.10 nota 7.

Soc.—Pero, en cambio, figura, afirmas que lo redondo no lo es en nada más que lo recto, ni esto que aquello.

MEN.—Verdaderamente.

Soc.—¿Y qué es entonces eso que así se nombra, la figura? Trata de decirlo. De modo que, si a quien así te preguntase, ya sobre la figura, ya sobre el color, le dijeras: “Ni comprendo siquiera lo que quieres, amigo, ni sé lo que dices”, seguramente se asombraría y diría: “¿No comprendes que estoy buscando lo que es una misma cosa en todas esas?” O tampoco a lo siguiente, Menón, tendrías qué contestar, si alguien te preguntase: “¿Qué es lo que, respecto de lo redondo y de lo recto, y de las demás cosas que tú llamas figuras, es una misma cosa en todas?” Trata de decirlo para que te sirva además de ejercicio para la respuesta sobre la virtud.

MEN.—No, dilo tú mismo, Sócrates.

Soc.—¿Deseas que te haga ese servicio?

MEN.—Desde luego.

192 Soc.—¿Y así estarás dispuesto a decírmelo tú a tu vez respecto de la virtud?

MEN.—Sí.

Soc.—Hay que esforzarse entonces. Vale la pena.

MEN.—Por supuesto que sí.

Soc.—Vamos a ver, tratemos de decirte qué es figura. Considera, pues, si admites que sea lo siguiente; así, sea para nosotros figura aquello que entre todas las cosas es lo único que acompaña siempre al color. ¿Te basta eso, o lo deseas de alguna otra manera? Porque yo, por mi parte, me daría por satisfecho si así me hablastes de la virtud.

MEN.—Pero eso es ingenuo, Sócrates.

Soc.—¿Qué quieres decir?

MEN.—Que, desde luego, es figura según tu explicación lo que siempre acompaña al color. Está bien; pero si alguien dijera que no conoce el color, y tuviera las mismas dificultades que sobre la figura, ¿qué crees que le habrías respondido?

Soc.—Pues la verdad, por cierto. Y desde luego que, si el que me preguntara fuera un sabio de esos que polemizan y compiten, le diría: “Por mi parte, ya está dicho; pero, si no tengo razón, misión tuya es tomar la palabra y refutarme”. Pero, cuando, como tú y yo ahora, se trata de amigos que quieren discutir entre ellos, es necesario contestar más suave y razonadamente...

193 MEN.—Pues me quedaría, Sócrates, si me dijeras muchas cosas de ese estilo.

192 CROISSET, o.c., p.239 nota 1; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.16 nota 16.

193 FRIEDLANDER, o.c., p.261; TAYLOR, o.c., p.135.

Soc.—Pues no es, desde luego, buena voluntad lo que me va a faltar, tanto por ti como por mí mismo, para hablar así, sino que temo que no voy a ser capaz de decir muchas cosas de ese estilo. Pero vamos, trata tú también de cumplirme tu promesa de expresarte en términos universales sobre qué es la virtud, y cesa de hacerme muchas cosas de una sola, que es lo que dicen siempre de los que rompen algo los burlones, sino que, dejándola entera y sana, di qué es la virtud. Ejemplos ya tienes los que yo te he dado.

MEN.—Pues entonces me parece, Sócrates, que es virtud, conforme dice el poeta, “gustar de lo bello y poder”. Y yo digo que virtud es ser capaz de procurarse las cosas bellas el que las desea.

Soc.—¿Dices que el que desea las cosas bellas es un aspirante a lo bueno?

MEN.—En todo caso.

Soc.—¿En el sentido de que hay unos que desean los males y otros que los bienes? ¿No todos, excelente amigo, te parece que desean los bienes?

MEN.—No.

Soc.—¿Sino que algunos los males?

MEN.—Sí.

Soc.—¿Creyendo que los males son bienes, quieres decir, o incluso sabiendo que son males los desean sin embargo?

MEN.—Ambas cosas, a mi parecer.

194 Soc.—¿De modo que te parece, Menón, que hay quien, o incluso sabiendo que son males, los desean sin embargo?

MEN.—En todo caso.

Soc.—¿Qué es lo que dices que desea? ¿Lograrlos, sin duda?

MEN.—Sí; ¿qué otra cosa si no?

Soc.—¿Estimando que los males aprovechan a aquel que los logra, o sabiendo que los males perjudican a aquel a quien acompañan?

MEN.—Hay quienes estimando que los males aprovechan, y hay también quienes estimando que perjudican.

Soc.—¿Y te parece también que saben que los males son males los que estiman que los males aprovechan?

MEN.—Eso de ningún modo me parece.

Soc.—Entonces es claro que éstos no desean los males, desconociéndolos, sino aquellas cosas que creían ser bienes siendo en realidad males; de manera que los que los desconocen y creen que son bienes, es claro que desean bienes. ¿O no?

194 CROISSET, o.c., p.244 nota 1; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.11 nota 8.

MEN.—Puede que éstos sí.

SOC.—¿Y entonces? Los que desean males, como tú afirmas, estimando, sin embargo, que los males perjudican a aquel a quien sobrevienen, ¿saben sin duda que les van a perjudicar?

MEN.—Necesariamente.

SOC.—¿Y no creen éstos que los perjudicados son dignos de lástima en cuanto son perjudicados?

MEN.—Necesariamente también.

SOC.—¿Y no que los dignos de lástima son desgraciados?

MEN.—Creo que sí.

SOC.—Ahora bien, ¿hay alguien que quiera ser digno de lástima y desgraciado?

MEN.—Me parece que no, Sócrates.

SOC.—Luego nadie quiere los males, Menón, si es que no quiere ser así. Porque ¿qué otra cosa es ser digno de lástima que desear los males y conseguirlos?

MEN.—Puede que digas la verdad, Sócrates; y nadie quiere los males.

195 SOC.—¿No decías hace un momento que la virtud es querer los bienes y poder poseerlos?

MEN.—Sí, lo dije.

SOC.—Y, esto dicho, ¿no pertenece el querer a todos, de manera que en ese aspecto no es mejor un hombre que otro?

MEN.—Es evidente.

SOC.—Sino que es claro que si es mejor alguien que alguien, sería superior con relación al poder.

MEN.—Desde luego.

SOC.—Luego eso es, sin duda, la virtud, según tu definición, el poder de procurarse los bienes.

MEN.—Me parece que es exactamente, Sócrates, como tú ahora lo presentas.

SOC.—Veamos, pues, si también en esto estás en lo cierto, pues seguramente tendrás razón. ¿Afirmas que ser capaz de procurarse los bienes es la virtud?

MEN.—Sí.

196 SOC.—¿Y no llamas bien, por ejemplo, a la salud y a la riqueza? Y me refiero a conseguir oro, y plata, y honores, y cargos públicos. ¿No hay otras cosas que, según tú, sean bienes, fuera de las de ese tipo?

MEN.—No, sino solamente todas las de ese tipo.

SOC.—Bien. De modo que procurarse oro y plata es la virtud, según afirma Menón, huésped hereditario del gran rey.

195 FRIEDLANDER, o.c., p.262; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.17 nota 17.

196 CROISSET, o.c., p.246 nota 1.

¿Y añades a ese logro un “justa y santamente”, o nada te importa eso, sino que también, si alguien se los procura injustamente, tú del mismo modo llamas a eso virtud?

MEN.—Claro que no, Sócrates, sino vicio.

SOC.—Luego es entonces de todo punto necesario que a este logro se añada la justicia, o la templanza, o la santidad, o alguna otra parte de la virtud, y si no, no será virtud aun proporcionando los bienes.

MEN.—¿Cómo, en efecto, podría sin tales cosas ser virtud?

SOC.—Pero el no proporcionar oro y plata, siempre que no sea justo, ni a sí mismo ni a otro, ¿no es virtud también este no logro?

MEN.—Evidentemente.

SOC.—Luego en nada puede ser más virtud el proporcionar tales bienes que el no proporcionarlos, sino que, según parece, lo que esté acompañado de justicia será virtud, mientras que lo que esté sin nada de eso, vicio.

MEN.—Me parece que necesariamente es como dices.

197 SOC.—Ahora bien, ¿no afirmamos poco antes que cada una de esas cosas es una parte de la virtud, a saber, la justicia y la templanza y todas las cosas de ese tipo?

MEN.—Sí.

SOC.—Entonces, Menón, ¿te estás burlando de mí?

MEN.—¿Por qué, Sócrates?

SOC.—Porque, habiéndote yo pedido hace poco que no parieras ni hicieras pedazos la virtud, y, habiéndote dado ejemplos de cómo había que contestar, no has hecho caso de eso, y me estás diciendo que virtud es ser capaz de procurarse los bienes con justicia; ¿pero ésta afirmas que es una parte de la virtud?

MEN.—Sí.

SOC.—Por tanto, resulta de lo que tú admites, que el hacer lo que se hace con una parte de la virtud, eso es la virtud; puesto que afirmas que la justicia es una parte de la virtud, y lo mismo cada una de esas cosas. Ahora bien, ¿qué quiero decir con esto? Que, habiéndote yo pedido que me hables de la virtud en su conjunto, tú, por una parte, estás muy lejos de decirme lo que es, y por otra afirmas que toda acción es virtud siempre que se haga con una parte de la virtud, como si ya hubieras explicado qué es la virtud en general y por ello fuera yo a reconocerla aunque tú la despedaces en fragmentos. De modo que hace falta, a mi parecer, repetirte desde el principio la misma pregunta: querido Menón, ¿qué es la virtud,

197 RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.19 nota 18.

si con una parte de la virtud toda acción va a ser virtud? Porque es decir eso decir que toda acción con justicia es virtud. ¿O no te parece que hace falta repetir la misma pregunta, sino que crees que alguien sabe lo que es una parte de la virtud sin saber lo que es ella misma?

MEN.—Me parece que no.

SOC.—Porque, por otra parte, si te acuerdas, cuando hace poco te contesté yo acerca de la figura, rechazábamos ese tipo de respuesta, a saber, la que pretende responder mediante aquello que aún es objeto de investigación y sobre lo cual no hay todavía acuerdo.

MEN.—Y hacíamos bien en rechazarla, Sócrates.

SOC.—Por tanto, excelente amigo, no creas tú tampoco que mientras se está aún investigando qué es la virtud en su conjunto vas tú, contestando por medio de partes de ella, a ponerle a nadie en claro la virtud, o cualquier otra cosa con este mismo tipo de definición, sino que de nuevo habrá que hacer la misma pregunta: ¿qué es esa virtud de la que así hablas en tu definición? ¿O te parece que no tiene valor lo que estoy diciendo?

MEN.—Me parece que tienes razón.

198 SOC.—Responde entonces otra vez desde el principio; ¿qué afirmas que es la virtud, tú y tu amigo?

MEN.—Mira, Sócrates, ya había yo oído antes de conocerte que tú no haces otra cosa que confundirte tú y confundir a los demás; y ahora, según a mí me parece, me estás hechizando y embrujando y encantando por completo, con lo que estoy ya lleno de confusión. Y del todo me parece, si se puede bromea un poco, que eres parecidísimo, tanto en la figura como en lo demás, al torpedo, ese ancho pez marino. Y en efecto, este pez, a quienquiera que se le acerca y le toca le hace entorpecerse, y una cosa así me parece que ahora me has hecho tú; porque verdaderamente yo, tanto de alma como de cuerpo, estoy entorpecido, y no sé qué contestarte. Y, sin embargo, mil veces sobre la virtud he pronunciado muchos discursos y delante de mucha gente, y muy bien, según a mí me parecía; pero ahora ni siquiera qué es puedo en absoluto decir. Y me parece que haces bien en no querer embarcarte ni viajar fuera de aquí; porque, si siendo extranjero en otro país hicieras tales cosas, quizá te detuvieran por mago.

SOC.—Eres astuto, Menón, y por poco me engañas.

MEN.—¿Y eso por qué, Sócrates?

SOC.—Ya sé por qué motivo has hecho conmigo esa comparación.

MEN.—¿Y qué motivo crees?

199 SOC.—Para que a mi vez haga yo otra contigo. Pero yo sé de todos los hermosos que les gusta que les comparen (puesto que les conviene: bellas creo que son también, en efecto, las imágenes de los bellos): y no te voy a devolver la comparación. Y por mi parte, si el torpedo, estando él mismo entorpecido, es como hace que los demás se entorpezcan, me parezco a él; pero si no, no. Porque no es teniendo yo claridad como induzco a confusión a los otros, sino que es estando yo en mayor confusión que nadie como hago que lo estén los otros. Y así, ahora, acerca de la virtud, qué es, yo desde luego no lo sé; tú, sin embargo, quizá sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, y ahora, en cambio, parece como si no lo supieras. Aun así estoy decidido a considerar e investigar contigo qué es.

MEN.—¿Y de qué manera vas a investigar, Sócrates. lo que no sabes en absoluto qué es? Porque ¿qué es lo que, de entre cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O, aun en el caso favorable de que lo descubras, ¿cómo vas a saber que es precisamente lo que tú no sabías?

SOC.—Ya entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento polémico que nos traes, a saber, que no es posible para el hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni sería capaz de investigar lo que sabe, puesto que lo sabe, y ninguna necesidad tiene un hombre así de investigación; ni lo que no sabe, puesto que ni siquiera sabe qué es lo que va a investigar.

MEN.—¿No te parece que es un espléndido argumento, Sócrates?

SOC.—No.

MEN.—¿Podrías decir por qué?

SOC.—Porque se lo he oído a hombres y mujeres sabios en las cosas divinas.

200 MEN.—¿Y qué es lo que dicen?

SOC.—La verdad, a mi parecer, y bien dicha.

MEN.—¿Qué es, y quiénes la dicen?

SOC.—Los que la dicen son cuantos sacerdotes y sacerdotisas se preocupan de ser capaces de dar explicación del objeto de su ministerio. Pero también lo dicen Píndaro y otros muchos de entre los poetas, cuantos son divinos. En cuanto a lo que dicen, es lo siguiente: y fíjate en si te parece que dicen

199-201 FRIEDLÄNDER, o.c., p.263.

199 FRIEDLÄNDER, o.c., p.263; TAYLOR, o.c., p.135.

200 CROISSET, o.c., p.250 nota 1; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.22 nota 20.

la verdad. Pues afirman que el alma del hombre es inmortal, y que unas veces termina de vivir (a lo que llaman morir), y otras vuelve a existir, pero que jamás perece; y que por eso es necesario vivir con la máxima santidad toda la vida; porque aquellos que a Proserpina hayan pagado el precio de su antiguo pecado, al sol de arriba a los nueve años devuelve de nuevo las almas de ellos, de las que reyes ilustres y desbordantes de fuerza y en sabiduría los más grandes hombres saldrán; y para el tiempo restante héroes santos

[los llaman los hombres.

201 Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que, desde luego, ya antes sabía. Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar. Porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia. De ningún modo, por tanto, hay que aceptar el argumento polémico ése; porque mientras ése nos haría pasivos y es para los hombres blandos para quien es agradable de escuchar, este otro, en cambio, nos hace activos y amantes de la investigación; y es porque confío en que es verdadero por lo que deseo investigar contigo qué es la virtud.

MEN.—Sí, Sócrates; pero ¿qué quieres decir con eso de que no aprendemos, sino que lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia? ¿Podrías enseñarme que eso es así?

SOC.—Ya antes te dije, Menón, que eres astuto, y ahora me preguntas si puedo enseñarte yo, que afirmo que no hay enseñanza, sino recuerdo, para que inmediatamente me ponga yo en manifiesta contradicción conmigo mismo.

MEN.—No, por Zeus, Sócrates, no lo he dicho con esa intención, sino por hábito; ahora bien, si de algún modo puedes mostrarme que es como dices, muéstramelo.

202 SOC.—Pues no es fácil, y, sin embargo, estoy dispuesto a esforzarme por ti. Pero llámame de entre esos muchos

criados tuyos a uno, al que quieras, para hacértelo comprender en él.

MEN.—Muy bien. Ven aquí.

SOC.—¿Es griego y habla griego?

MEN.—Por supuesto que sí y nacido en mi casa.

SOC.—Pues fíjate bien en cuál de las dos cosas te parece, si recuerdas o aprende de mí.

MEN.—Así lo haré.

SOC.—Dime entonces, chico, ¿tú sabes que un cuadrado es una figura así?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Luego un cuadrado es una figura que tiene iguales todas estas líneas, que son cuatro?

ESC.—Desde luego.

SOC.—¿No tiene también iguales éstas, las trazadas por medio?

ESC.—Sí.

SOC.—¿No puede un espacio así ser mayor y menor?

ESC.—Desde luego.

203 SOC.—De modo que, si este lado es de dos pies y éste de dos, ¿de cuántos pies será el todo? Pero plantéalo de la siguiente manera: si fuera por aquí de dos pies, pero por aquí de un pie sólo, ¿no sería una vez dos pies la superficie?

ESC.—Sí.

SOC.—Pero, puesto que es de dos pies también por aquí, ¿no resulta de dos veces dos?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Luego resulta de dos veces dos pies?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Y cuántos son dos veces dos pies? Haz la cuenta y dímelo.

ESC.—Cuatro, Sócrates.

SOC.—¿Y no puede haber otra figura doble que ésta, pero del mismo tipo, con todas las líneas iguales, como ésta?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Y de cuántos pies será?

ESC.—De ocho.

SOC.—Vamos a ver, trata de decirme cómo será de larga cada una de sus líneas. Porque las del primero tienen dos pies; ¿pero y las de ese doble?

ESC.—Es claro, Sócrates, que serán dobles.

204 SOC.—¿Ves, Menón, cómo yo no le enseño nada, sino

201-208 FRIEDLÄNDER, p.263-264; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.23 nota 21; ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, p.18-22.

202 RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.24 nota 22.

204 CROISSET, o.c., p.252 nota 1; RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.26 nota 23.

que se lo pregunto todo? Y ahora éste cree saber cómo es el lado del cual resultará el área de ocho pies; ¿o no estás conforme?

MEN.—Sí.

SOC.—¿Pero lo sabe?

MEN.—Nada de eso.

SOC.—¿Y él cree que es del lado doble?

MEN.—Sí.

SOC.—Pues observa cómo recuerda él a continuación como hay que recordar. Y tú dime: ¿de la línea doble afirmas tú que se engendra la figura doble? Me refiero a una figura que no sea larga por aquí y corta por ahí, sino que tiene que ser igual por todas partes, como ésta, pero el doble que ésta, de ocho pies; y fíjate en si todavía te parece que resultará de un lado doble.

ES.—Sí me parece.

SOC.—¿No resulta este lado doble que éste si le añadimos otro igual?

ESC.—Desde luego.

SOC.—¿Y de este lado, afirmas tú, resultará la figura de ocho pies si hay cuatro iguales?

ESC.—Sí.

SOC.—Tracemos, pues, cuatro iguales a él. ¿No resultará precisamente lo que tú afirmas que es el cuadrado de ocho pies?

ESC.—Desde luego.

SOC.—Ahora bien, ¿no hay en él estos cuatro, cada uno de los cuales es igual a éste, al de cuatro pies?

ESC.—Sí.

SOC.—¿De qué tamaño resulta entonces? ¿No es cuatro veces mayor?

ESC.—¿Cómo no?

SOC.—¿Y es doble lo que es cuatro veces mayor?

ESC.—No, por Zeus.

SOC.—Sino ¿qué es?

ESC.—Cuádruple.

SOC.—Luego del lado doble, muchacho, resulta una figura no doble, sino cuádruple.

ESC.—Es verdad.

SOC.—Porque el de cuatro veces cuatro es de dieciséis, ¿no?

ESC.—Sí.

205 SOC.—Pero el cuadrado de ocho pies, ¿de qué línea resulta? ¿De ésta no resulta cuádruple?

ESC.—Eso digo.

SOC.—¿Y su cuarta parte, de la mitad, de ésta, éste?

ESC.—Sí.

SOC.—Bien; pero el de ocho pies, ¿no es el doble que éste y la mitad que éste?

ESC.—Sí.

SOC.—¿No resultará de una línea mayor que ésta y menor que ésta? ¿O no?

ESC.—A mí me parece que sí.

SOC.—Muy bien; porque lo que a ti te parece es lo que tienes que contestar. Y dime: ¿no era de dos pies este lado y de cuatro el otro?

ESC.—Sí.

SOC.—Luego es necesario que la línea del cuadrado de ocho pies sea mayor que ésta, que la de dos pies, y menor que la de cuatro pies.

ESC.—Es necesario.

SOC.—Trata, pues, de decir cómo es de larga, según tú.

ESC.—De tres pies.

SOC.—Así, si ha de tener tres pies, ¿no añadiremos la mitad de ésta y tendrá tres pies? Porque esto son dos pies y esto uno; y por aquí, igual, dos esto y esto uno; y resulta la figura que tú dices.

ESC.—Sí.

SOC.—Así, si tiene tres por aquí y tres por aquí, ¿la figura entera no resulta de tres veces tres pies?

ESC.—Evidentemente.

SOC.—Pero tres veces tres, ¿cuántos pies son?

ESC.—Nueve.

SOC.—Pero el cuadrado doble, ¿de cuántos pies tenía que ser?

ESC.—De ocho.

SOC.—Luego del lado de tres pies no resulta tampoco la figura de ocho.

ESC.—Desde luego que no.

SOC.—Sino ¿de cuál? Trata de decírnoslo con exactitud; y si no quieres hacer números, muestra al menos de cuál.

ESC.—Pues, por Zeus, Sócrates, que yo no lo sé.

206 SOC.—¿Te das cuenta otra vez, Menón, de por dónde va ya éste en el camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía, desde luego, cuál es la línea de la figura de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe todavía, pero, en cambio, creía entonces saberlo y contestaba con la seguridad del que

205 RUIZ DE ELVIRA, o.c., p.28 nota 28.29.30 p.29 nota 31.32.33.34.35; CROISET, o.c., p.254 nota 1.

206 CROISET, o.c., p.255 nota 1.

sabe, pensando no tener dificultad; mientras que ahora piensa que está ya en la dificultad, y, del mismo modo que no lo sabe, tampoco cree saberlo.

MEN.—Es verdad.

SOC.—¿No es, pues, ahora mejor su situación respecto del asunto que no sabía?

MEN.—También me parece.

SOC.—Entonces, al hacerle tropezar con la dificultad y entorpecerse con el torpedó, ¿le hemos causado algún perjuicio?

MEN.—Me parece que no.

SOC.—Un beneficio es lo que hemos hecho, sin duda, en orden a descubrir la realidad. Porque ahora hasta investigará con gusto, no sabiendo, mientras que entonces fácilmente hubiera creído, incluso delante de mucha gente y muchas veces, que estaba en lo cierto al decir acerca de la figura doble que debe tener la línea doble en longitud.

MEN.—Sin duda.

SOC.—¿Crees, pues, que él hubiera intentado investigar o aprender lo que creía saber sin saberlo, antes de caer en la perplejidad, convencido de que no lo sabía, y de sentir el deseo de saberlo?

MEN.—Me parece que no, Sócrates.

SOC.—¿Ha ganado entonces con entorpecerse?

MEN.—Me parece.

207 SOC.—Fíjate, pues, en lo que desde ese estado de perplejidad va a encontrar también investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar, y no enseñar: y vigila tú a ver si me coges enseñándole y explicándole en vez de interrogarle sobre sus ideas. Dime ahora tú: ¿no tenemos aquí el cuadrado de cuatro pies? ¿Comprendes?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Podemos añadirle este otro igual?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Y este tercero, igual a cada uno de éstos?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Y no podemos completar además este del ángulo?

ESC.—Desde luego.

SOC.—¿No resultarán entonces estas cuatro figuras iguales?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Y qué? Este conjunto, ¿cuántas veces es mayor que éste?

ESC.—Cuatro veces.

SOC.—Pero lo que queríamos es que fuera doble; ¿o no te acuerdas?

ESC.—Desde luego.

208 SOC.—Ahora bien, esta línea que va de ángulo a ángulo, ¿no corta en dos a cada una de estas figuras?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Y no son cuatro estas líneas iguales que delimitan esta figura?

ESC.—Sí que lo son.

SOC.—Fíjate ahora: ¿qué tamaño tiene esta figura?

ESC.—No sé.

SOC.—Siendo cuatro éstas, la mitad de cada una, ¿no la ha separado hacia dentro cada línea? ¿O no?

ESC.—Sí.

SOC.—¿Cuántas, pues, de tales mitades hay en ésta?

ESC.—Cuatro.

SOC.—¿Y cuántas en ésa?

ESC.—Dos.

SOC.—¿Pero cuatro qué es de dos?

ESC.—El doble.

SOC.—De modo que éste, ¿cuántos pies tiene?

ESC.—Ocho.

SOC.—¿De qué línea?

ESC.—De ésta.

SOC.—¿De la que va de ángulo a ángulo del cuadrado de cuatro pies?

ESC.—Sí.

SOC.—Pues a ésta la llaman diagonal los profesores; de manera que, si su nombre es diagonal, de la diagonal se engendrará, según afirmas tú, esclavo de Menón, el cuadrado doble.

ESC.—Desde luego que sí, Sócrates.

209 SOC.—¿Qué te parece, Menón? ¿Ha contestado éste algo que no fuera idea suya?

MEN.—No, sino las propias.

SOC.—Y, sin embargo, él no sabía, según afirmamos poco antes.

MEN.—Es verdad.

SOC.—Pero estaban, desde luego, en él estas ideas; ¿o no?

MEN.—Sí.

SOC.—Luego en el que no sabe, sean cualesquiera las cosas que no sepa, ¿hay ideas verdaderas acerca de esas cosas que no sabe?

MEN.—Evidentemente.

SOC.—Y ahora en él sólo como un sueño acaban de levantarse esas ideas, pero si se le sigue preguntando repetidamente esas mismas cosas y de diversas maneras, tú sabes que acabará teniendo sobre ellas conocimientos tan exactos como cualquiera.

MEN.—Sin duda.

SOC.—¿No llegará entonces a la ciencia sin que nadie le enseñe, sino preguntándole sólo, y sacando él la ciencia de sí mismo?

MEN.—Sí.

SOC.—¿Pero sacar uno la ciencia de uno mismo no es recordar?

MEN.—Desde luego.

SOC.—Y la ciencia que éste tiene ahora, ¿no es cierto que o la ha adquirido alguna vez o siempre la tuvo?

MEN.—Sí.

210 SOC.—Ahora bien, si la tuvo siempre, también siempre ha sido sabio; y si la ha adquirido alguna vez, no será desde luego, en la vida actual donde la haya adquirido. ¿O le ha enseñado alguien la geometría? Porque éste hará lo mismo con toda la geometría y con todas las demás ramas del saber. ¿Hay, pues, alguien que se lo ha enseñado todo? Tú, desde luego, debes saberlo, sobre todo porque en tu casa ha nacido y se ha criado.

MEN.—Y sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

SOC.—¿Pero tiene esas ideas, o no?

MEN.—Necesariamente, Sócrates, es evidente.

SOC.—Pero si no las ha adquirido en la vida actual, ¿no es ya claro que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

MEN.—Evidentemente.

SOC.—¿Y no es ése el tiempo en que no era hombre?

MEN.—Sí.

SOC.—Si, pues, durante el tiempo en que es hombre y durante el tiempo en que no lo es hay en él ideas verdaderas, que despertándose con las preguntas se convierten en conocimientos, ¿no los tendrá adquiridos su alma en todo tiempo? Pues es claro que en todo tiempo o es o no es hombre.

MEN.—Evidentemente.

SOC.—¿Y no es verdad que si siempre tenemos en el alma la verdad de las cosas, el alma será inmortal, de manera que

es necesario que lo que ahora no sabes, es decir, lo que no recuerdas, confiadamente intentes investigarlo y recordarlo?

MEN.—Me parece que tienes razón, Sócrates, no sé por qué.

SOC.—También a mí me lo parece, Menón. Y, desde luego, en los otros aspectos no sostendría yo con mucho ánimo esta doctrina; pero que si creemos que hay que investigar lo que no se sabe seremos mejores y más varoniles y menos inútiles que si creemos que lo que no sabemos ni es posible descubrirlo ni hay que investigarlo, por esto sí que estoy dispuesto a luchar, si soy capaz, tanto de palabra como de obra.

MEN.—También en esto me parece que tienes razón, Sócrates...

Cratilo

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes* V, p.2.^a: *Cratyle*. Texte établi par L. DE MÉRIDIER (Les Belles Lettres, Paris 1931). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: L. MÉRIDIER, *Platon, oeuvres complètes* V, p.2.^a: *Cratyle*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, Paris 1931) p.7-48; P. FRIEDLÄNDER, *Platon II* (Berlín 1957) p.181-201; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.75-90; V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle* (Paris 1940); G. GENETTE, *L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle*: Critique 28(1972)119-144; M. H. PARTER, *Plato's Theory of language*: Found. Lang. 19(1969) 249-265; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963); G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought* (Londres 1935). Trad. esp.: *El pensamiento de Platón* (Madrid 1973).

HERMÓGENES, CRATILO, SÓCRATES

211 ...SOC.—Vamos a ver, Hermógenes, ¿te parece que los seres son también así, y su esencia varía con cada individuo, como afirmaba Protágoras cuando decía que el hombre “es la medida de todas las cosas”?, de suerte que las cosas son tales cuales a mí me parecen, y tales para ti cuales a ti te parecen, o más bien crees que los seres tienen una cierta estabilidad en su esencia?

HERM.—En tiempos pasados me he sentido perplejo y he venido a dar en la tesis de Protágoras; pero no me parece que las cosas sean como él dice.

SOC.—¿Cómo? ¿Has venido a dar en la opinión de que no existe absolutamente ningún hombre perverso?

HERM.—No, por Zeus. Tengo en ese punto una experiencia dilatada, como para creer que existen hombres perversos, y en gran número.

SOC.—¿Y no crees que existen hombres completamente buenos?

HERM.—Muy pocos.

SOC.—Pero, en fin, crees que los hay.

HERM.—Sí.

SOC.—¿Qué piensas sobre esto? ¿No piensas que los hombres completamente buenos son completamente razonables, y los completamente malos, completamente insensatos?

HERM.—Eso es lo que pienso.

SOC.—¿Es posible, si Protágoras decía verdad, y si la verdad es que las cosas son lo que parece a cada uno, que entre nosotros los unos sean razonables, y los otros, insensatos?

HERM.—¡Claro que no!

SOC.—Creo que también te parecerá que, puesto que hay una cordura y una locura, que es completamente imposible que Protágoras diga verdad: pues ningún hombre sería en realidad de verdad más cuerdo que otro si lo que parece a cada uno es la verdad para él.

HERM.—Así es.

SOC.—Pero creo que tampoco admitiremos con Eutidemo que todas las cosas estén de la misma manera en todos a la vez y siempre: porque, entonces, los unos no serían buenos y los otros malos, si a todos y siempre perteneciesen la virtud y el vicio.

HERM.—Tienes razón.

SOC.—Por tanto, si ni todas las cosas están de igual manera en todos a la vez y siempre, ni cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas tienen ellas mismas su esencia estable, no relativa a nosotros, ni dependiente de nosotros, ni variando a merced de nuestra imaginación, sino que existen por sí mismas conforme a la esencia que les es natural.

HERM.—Así pienso yo también, Sócrates...

212 ... SOC.—Siendo esto así, será posible aprender las cosas sin recurrir a los nombres.

CRAT.—Eso parece.

SOC.—¿Por qué otro medio esperas tú obtener tal conocimiento, sino por el que es a la vez natural y el más legítimo, el tratar de conocerlas unas por otras, si es que tienen entre

212-214 FRIEDLÄNDER, o.c., p.197-200; ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, p.18-20.23.36; TAYLOR, o.c., p.89.

sí algún parentesco, y a cada una de ellas por sí misma? Pues, sin duda, lo que difiere de ellas y les es extraño indicará algo diferente y extraño, y no a ellas mismas.

CRAT.—Creo que dices la verdad.

SOC.—¡Un momento, por Zeus! Y de los nombres, ¿no hemos reconocido repetidas veces que los que están bien forrados son semejantes a los objetos de que son nombres, y que son imágenes de las cosas?

CRAT.—Sí.

SOC.—Si, pues, nos es dado conocer las cosas lo más perfectamente posible por medio de los nombres, y también por las cosas mismas, ¿cuál de esas dos maneras de conocimiento será la más bella y la más clara? ¿Partiendo de la imagen, examinar si es buena imagen, y conocer la verdad de la cual es imagen, o, partiendo de la verdad, conocerla en sí misma y a su imagen, para ver si ha sido convenientemente hecha?

CRAT.—Creo que hay que partir de la verdad.

SOC.—El saber de qué manera se debe conocer o descubrir las cosas tal vez sea demasiada empresa para mí y para ti. Contentémonos con convenir en que no hay que partir de los nombres, sino que hay que preferir con mucho el conocer y descubrir las cosas a partir de ellas mismas, y no de los nombres.

CRAT.—Así parece, Sócrates.

213 SOC.—Estemos también atentos a que todos esos nombres que tienden hacia un objeto común no nos despisten, si realmente los que los pusieron, los pusieron en la convicción de que todo está en un movimiento y en un fluir perpetuos (a mí me parece que tal era su pensamiento), y si resulta que las cosas no son así, sino que ellos mismos han caído en una especie de torbellino en el que se marean y al que nos arrastran y lanzan. Porque examina, admirable Cratilo, este sueño que con frecuencia tengo: ¿Diremos que existe una cosa bella y buena en sí, y lo mismo de cada uno de los seres, o no?

CRAT.—Sí, Sócrates, a lo que pienso.

SOC.—Examinemos, pues, esa cosa en sí, y no si un rostro o un objeto parecido es bello y si todos esos objetos parecen fluir, sino del objeto mismo: ¿no diremos que lo bello en sí es siempre idéntico a sí mismo?

CRAT.—Necesariamente.

SOC.—¿Y habrá posibilidad, si está fluyendo sin cesar, de decir de él expresión alguna correcta, primero, que es, y después, que es tal, o no sucederá que más bien, mientras nosotros

211 FRIEDLÄNDER, o.c., p.315 nota 31; MÉRIDIER, o.c., p.136 nota 2; GRUBE, *Plato's Thought* p.13; SHOREY, P., *What Plato said* (Chicago 1933) p267s.

hablamos, en seguida se convierte en otro, y se nos escapa, y no queda en ese estado?

CRAT.—Necesariamente.

SOC.—¿Cómo, pues, sería algo lo que nunca se halla en el mismo estado? Porque, si en algún momento se fija en el mismo estado, es claro que, al menos en ese tiempo, no se desplaza; y, si está siempre en el mismo estado, y es siempre el mismo, ¿cómo podrá cambiar o moverse, no apartándose de su forma?

CRAT.—En manera alguna.

214 SOC.—Pero es que, además, no podrá ser conocido de nadie. Pues no bien se acercaría uno a conocerlo, se tornaría otro y diferente, de suerte que no habría manera de conocer qué es y cuál es su estado: no hay conocimiento que pueda conocer su objeto si éste no es algo determinado.

CRAT.—Así es como dices.

SOC.—Tampoco se puede hablar razonablemente de conocimiento, Cratilo, si todo cambia y nada permanece. Si eso que llamamos conocimiento, no cambia de su ser de conocimiento, permanecerá siempre el conocimiento, y habrá lugar a conocimiento. Pero si se altera la forma del conocimiento, se cambia en otra forma diversa del conocimiento, y ya no habrá conocimiento; y si cambia siempre, nunca habrá conocimiento. Por el mismo raciocinio se probará que no habrá ni sujeto que conozca ni objeto que conocer. Si, por el contrario, existe siempre el sujeto que conoce, y existe también el objeto que conocer, y si existe lo bello, el bien y cada uno de los seres, no me parece que presenten semejanza alguna con el flujo y el movimiento todos esos objetos que acabamos de mencionar. Si ello es así, o de esa otra manera que preconizan los seguidores de Heráclito y otros muchos, me temo que no sea tan fácil de decidir y que no es propio de un hombre sensato remitirse a esos nombres y entregarse a sí mismo y a su alma confiando plenamente en ellos y en los que los ponen, y afirmar con decisión, como quien sabe algo, y dictaminar contra sí mismo y contra los seres, que nada hay sano y que todo se deshace como un vaso de barro, y pensar de una manera simplista que, a manera de los afectados de catarro, las cosas se hallan también en ese estado y que todo se disuelve en una fluencia y movimiento. Puede que las cosas sean así, Cratilo, puede que no sean así. Hay que emprender, pues, con valentía el examen, y realizarlo bien, sin admitir nada a la ligera

214 FRIEDLÄNDER, o.c., p.199.315 nota 31; MÉRIDIER, o.c., p.136 nota 2; p.37 nota; GRUB, o.c., p.13; SHOREY, o.c., p.267s.

—pues todavía eres joven y estás en la flor de la edad—, y una vez que lo hayas concluido, me comunicas lo que hubieres hallado.

CRAT.—Así lo haré, Sócrates. Pero sábelo bien, Sócrates: no dejo de estar reflexionando aun ahora; y, examinando este problema que me preocupa, me parece con mucho que es como Heráclito dice.

SOC.—Cuando vuelvas, me instruirás de nuevo, amigo. Ahora, ya que tienes hechos los preparativos, vete al campo: Hermógenes te acompañará.

CRAT.—Perfectamente, Sócrates; pero tú, por tu parte, procura pensar también en ello *.

* Fin del diálogo.

El Banquete

EDICIÓN CITADA: L. GIL, *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro*. Traducción e introducciones (Ediciones Guadarrama, Madrid 1969).

BIBLIOG. GEN.: L. ROBIN, *Platon, en Oeuvres complètes IV*, p.2.^a: *Le Banquet*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, París 1929) p.I-CXXI; L. GIL, *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro* (Madrid 1969) p.11-29; P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín ²1960) p.1-28; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres ³1929) p.209-235; G. GIERSE, *Zur Komposition des platonischen Symposium: Gymnasium 77* (1970) 518-520; L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour* (París ³1964) p.8-19.40-43.46-52.101-189.

APOLODORO. UNO DE SUS AMIGOS

215 ... Al terminar de hablar Agatón, todos los presentes, según me contó Aristodemo, prorrumpieron en aplausos, porque estimaban que el joven había hablado en consonancia consigo mismo y con el dios. Sócrates, entonces, lanzó una mirada a Erixímaco y le dijo:

—¿Acaso estimas, ¡oh, hijo de Acúmeno!, que mi miedo de hace un momento era infundado? ¿No te parece más bien que lo que decía hace un rato era una verdadera profecía, que Agatón iba a hablar maravillosamente y que yo me iba a encontrar en un aprieto?

—Esto último—le respondió Erixímaco—, que Agatón iba a hablar bien, lo has dicho, en mi opinión, como un verdadero profeta. Pero eso de que tú no sepas qué decir no lo creo.

216 —¿Cómo, ¡oh, bienaventurado!—le replicó Sócrates—, no voy a encontrarme en un aprieto, y no sólo yo, sino

215-217 FRIEDLÄNDER, o.c., p.20; ROBIN, o.c., p.LXX.

también otro cualquiera, si he de hablar después de haberse pronunciado un discurso tan bello y tan variado? Ciertamente es que la primera parte no ha sido tan maravillosa, pero en lo tocante al final..., ¿quién al oírlo no quedaría embelesado por la belleza de los nombres y de los períodos? Tanto es así que, cuando reflexionaba que no iba a ser capaz de decir nada bello que pudiera aproximarse siquiera a estas palabras, poco faltó para que por vergüenza me escapara, y lo hubiera hecho, de haber tenido algún miedo. Me traía, en efecto, su discurso, el recuerdo de Gorgias, de tal forma que pasé, ni más ni menos, por esa situación que cuenta Homero; temía que, al terminar Agatón, arrojara en su discurso la cabeza de Gorgias, ese terrible orador, sobre el mío y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de emitir palabra. Fue entonces cuando me di cuenta de lo ridículo que era cuando os prometí hacer en turno con vosotros un encomio del Amor y afirmé que era entendido en cuestiones amorosas, por más que no sabía nada de ese asunto de cómo se debe hacer un encomio cualquiera. Llevado por mi ignorancia, yo creía que se debía decir la verdad sobre cada una de las cualidades de la cosa encomiada, aunque también fuera posible escoger entre ellas las más bellas y exponerlas de la manera más brillante posible. Grande era ciertamente mi presunción de que iba a hablar bien, ¡como si conociera la manera verdadera de hacer cualquier alabanza! Mas no era ése, al parecer, el modo correcto de elogiar cualquier cosa, sino el atribuir al objeto el mayor número de cualidades y las más bellas, se dieran o no en la realidad. Y si éstas eran falsas, la cosa carecía de importancia, pues lo que se propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros cuidara de hacer en apariencia el encomio del Amor, no que éste fuera realmente elogiado. Por esta razón, creo rebuscáis toda clase de calificativos y se los aplicáis al Amor y decís que es de tal o cual condición, u origen de tantas o cuantas cosas, para que aparezca de la manera más bella y mejor posible, claro está que ante los ignorantes, pero no, por supuesto, ante los entendidos; y así el elogio no sólo resulta bello, sino también pomposo.

217 Pues bien, yo no conocía ese tipo de alabanza, y por no conocerlo os prometí hacer yo también en mi turno un encomio. Fue sin duda *la lengua la que prometió, no la mente*. Adiós, pues, el encomio. Yo ya no lo hago de esta manera, porque no podría hacerlo. Sin embargo, la verdad, si os parece bien, estoy dispuesto a decírla a mi manera, mas sin poner en parangón mi discurso con los vuestros, para no incurrir en ridículo. Mira, pues, Fedro, si hace falta también un discurso

semejante, uno que permita oír la verdad sobre el Amor, pero con el léxico y ordenación de vocablos que buenamente salgan.

Entonces—me dijo Aristodemo—, Fedro y los demás le invitaron a hablar conforme él creyera conveniente.

—Pues bien, Fedro—agregó Sócrates—, déjame todavía hacer a Agatón unas cuantas preguntas, para que, una vez que haya recibido su asentimiento, empiece ya a hablar.

—Está bien. Te dejo—le contestó Fedro—; pregúntale.

Después de esto me contó Aristodemo que Sócrates empezó más o menos así:

218 —Bien es verdad, querido Agatón, que me pareció que comenzaste acertadamente tu discurso, diciendo que primero era necesario mostrar cómo era el Amor en sí y después cómo eran sus obras. Este principio me admira grandemente. Pero, veamos, a propósito del Amor, ya que por lo demás explicaste bien y en un magnífico estilo cómo era, dime aún esto: ¿Es por su naturaleza el Amor de tal clase que sea amor de algo o de nada? Y lo que pregunto no es si el Amor es amor de una madre o de un padre—pues sería ridícula la pregunta de si el Amor es amor de madre o de padre—, sino que hago la pregunta de la misma manera que si a propósito del concepto de “padre” preguntara: ¿Es el padre padre de algo o no? En ese caso, me responderías sin duda alguna, si quisieras responderme bien, que el padre es padre de un hijo o de una hija. ¿No es verdad?

—Sí—respondió Agatón.

—¿Y no ocurre lo mismo con el concepto de “madre”? Agatón convino también en esto.

—Respóndeme aún—replicó Sócrates— a unas cuantas preguntas, para que te enteres mejor de lo que quiero decir. Si yo, pongo por caso, te preguntase: ¿Y qué? ¿El hermano, en cuanto que es tal, es hermano de alguien o no?

—Lo es—afirmó Agatón.

—¿Y no lo es de un hermano o de una hermana?

—Sí—convino.

—Intenta, pues—repuso Sócrates—, responder a propósito del Amor. ¿Es el Amor amor de algo o de nada?

—Sí, por cierto, lo es de algo.

219 —Esto—dijo Sócrates—guárdalo en tu memoria acor-

218 FRIEDLANDER, o.c., p.20.21; ROBIN, o.c., p.LXXIV nota 1; GIL, p.78 nota 56; ROBIN, *La théorie...* p.8.

218-221 FRIEDLANDER, o.c., p.21; ROBIN, o.c., p.LXXIII-LXXVI; TAYLOR, o.c., p.223.224.

219 ROBIN, o.c., p.48 nota 2 LXXIVss; p.49 nota 1; ROBIN, *La théorie...* p.9.

dándote de qué cosa es amor. Pero ahora dime tan solo esto: ¿Desea el Amor aquello de lo que es amor, o no?

—Sí, y mucho—respondió.

—¿Es acaso al poseer lo que desea y ama cuando desea y ama, o es al no poseerlo?

—Al no poseerlo, al menos según es verosímil—contestó.

—Considera ahora—replicó Sócrates—si en vez de verosímil es necesario que así sea, es decir: el que desea desea aquello de que está falto, y no lo desea si está provisto de ello. A mí al menos me da una extraordinaria sensación de que es necesario. ¿Y a ti?

—También a mí me la da—respondió.

—Dices bien. ¿Querría, por consiguiente, el que es grande ser grande y el que es fuerte ser fuerte?

—Es imposible, según lo convenido.

—En efecto, ya que no carecería de estas cualidades por poseerlas en sí mismo.

—Dices la verdad.

—Pero en el caso de que alguien, a pesar de ser fuerte, quisiera ser fuerte—agregó Sócrates—, o siendo veloz, ser veloz, o estando sano, estar sano... Pues tal vez puede alguien creer con respecto a estas cualidades y a todas las similares, que los que las reúnan en sí y las poseen, desean, no obstante, lo que tienen. Y digo esto para que no nos llamemos a engaño. Pues estos individuos, Agatón, si reflexionas bien, verás que por necesidad poseen en el momento presente una por una todas las cosas que poseen, quieran o no quieran; y ¿quién puede estar deseoso precisamente de eso, de lo que posee? Así, suponiendo que alguien nos dijera: “Yo estoy sano y quiero estar sano”, o bien: “Yo soy rico y deseo lo mismo que tengo”, le diríamos: “Tú, buen hombre, que posees riquezas, salud o fuerza, quieres también poseer estos bienes en el futuro, ya que, al menos en el momento presente, quieras o no, los tienes. Mira, pues, cuando digas eso de “deseo lo que actualmente tengo”, si lo que expresas con ello es otra cosa que esto: “Quiero tener también en el futuro lo que ahora tengo”. ¿Podría afirmar otra cosa? Agatón mostró, según me dijo Aristodemo, su conformidad.

A continuación, dijo Sócrates:

220 —¿Y no equivale esto, es decir, el desear que en el futuro estas cualidades se conserven y perduren en nosotros, a amar aquello que aún no está a nuestra disposición, ni se tiene?

—Sin duda alguna—respondió Agatón.

—Luego éste y cualquier otro que siente deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y aquello de que carece. ¿No son éstas o cosas semejantes el objeto del deseo y del amor?

—Sin duda alguna—dijo Agatón.

—Ea, pues—dijo Sócrates—, pongamos de acuerdo lo dicho. ¿No es el Amor en primer lugar amor de algo, y en segundo lugar, de aquello de que está falto?

—Sí—respondió.

221 —Después de esto, acuérdate ahora sobre qué cosas, según dijiste en tu discurso, versaba el Amor; o, si lo prefieres, yo te lo recordaré. Creo que tú dijiste más o menos así, que entre los dioses se estableció un orden de cosas gracias al amor de lo bello, pues lo feo no podría ser el objeto del amor. ¿No te expresabas más o menos así?

—Así lo dije, en efecto—respondió Agatón.

—Y lo dices con toda razón, compañero—replicó Sócrates—. Pero si esto es así, ¿puede ser el Amor otra cosa que amor de la belleza, y no de la fealdad?

Agatón dio su aprobación a esto.

—Mas ¿no se ha convenido en que es lo que le falta y no tiene, lo que desea y ama?

—Sí—dijo.

—En ese caso, el Amor carece de belleza y no la posee.

—Necesariamente—respondió.

—¿Y qué? ¿Lo que carece de belleza y en modo alguno la posee, dices tú que es bello?

—No, por supuesto.

—¿Persistes todavía en afirmar que el Amor es bello, si esto es así?

Agatón entonces le dijo:

—Es muy probable, Sócrates, que no entendiera nada de lo que dije entonces.

—Y eso que hablaste bellamente, Agatón—replicó Sócrates—. Pero respóndeme todavía un poco. Las cosas buenas, ¿no te parecen también bellas?

—Al menos esa es mi opinión.

—Entonces, si el Amor carece de cosas bellas y lo bueno es bello, también estará falto de cosas buenas.

—Sócrates—respondió—, a ti no sería yo capaz de contradecirte. Que quede el asunto tal como tú dices.

—No, por cierto, querido Agatón—le replicó Sócrates—;

es a la verdad a la que no puedes contradecir, pues a Sócrates no es nada difícil.

222 —Pero a ti te dejaré ya y me ocuparé del discurso sobre el Amor, que un día escuché a una mujer de Mantinea, Diotima, que no sólo era sabia en estas cuestiones, sino en otras muchas; tanto es así que por haber hecho antaño, con anterioridad a la peste, un sacrificio los atenienses, aplazó por diez años la epidemia. Fue precisamente esa mujer mi maestra en las cosas del amor, y el discurso que me pronunció voy a intentar repetíroslo tomando como punto de partida lo que hemos convenido Agatón y yo, hablando conmigo mismo, en la forma que pueda. Y como, según indicaste tú, Agatón, se debe exponer primero qué es el Amor en sí y cuál es su naturaleza, y después sus obras, me parece que lo más fácil para mí es hacer mi relato ciñéndome a las preguntas que entonces me iba haciendo la extranjera. Sobre poco más o menos también yo había aducido ante ella otras tantas razones, como las que ahora ha aducido Agatón ante mí: que el Amor era una gran dios y que tenía por objeto las cosas bellas, pero ella me fue refutando con los mismos argumentos que yo a él: que no era ni bello, según pretendían mis palabras, ni bueno.

223 —¿Cómo dices, Diotima?—le repliqué yo—. ¿Entonces es feo el Amor y malo?

—¿No hablarás con respeto?—me dijo—. ¿Es que crees que lo que no sea bello habrá de ser por necesidad feo?

—Exactamente.

—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta que existe algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

—¿Qué es eso?

—El tener una recta opinión sin poder dar razón de ella. ¿No sabes—prosiguió—que esto no es ni conocimiento, pues una cosa de la que no se puede dar razón no puede ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues no puede ser ignorancia lo que alcanza la realidad? Más bien, supongo yo, es la recta opinión algo así como un intermedio entre la sabiduría y la ignorancia.

—Es verdad—respondí yo—lo que dices.

—Así, pues, no pretendas hacer por necesidad lógica lo que no es bello, feo, ni lo que no es bueno, malo. Y de la misma manera también en lo que al Amor atañe, ya que reconoces

222-224 TAYLOR, o.c., p.224-230.

222 GIL, o.c., p.82 n.57; ROBIN, o.c., p.XXII-XXVII p.51 nota 2.3.

223 ROBIN, o.c., p.52 nota 1.

que no es ni bueno ni bello, tampoco creas que debe ser feo o malo, sino algo intermedio entre estos dos extremos.

224 —Pero el caso es—le dije yo—, que todos están de acuerdo en que es un gran dios.

—¿Te refieres a todos los ignorantes o a todos los sabios?—me replicó.

—A todos, sin excepción.

—¿Y cómo pueden estar de acuerdo, Sócrates—me dijo sonriendo—, en que es un gran dios, aquellos que niegan incluso que sea dios?

—¿Quiénes son esos?—le pregunté.

—Uno eres tú—me contestó—, y otra yo.

Yo, entonces, le dije:

—¿Cómo dices esto?

—Muy sencillamente—me replicó—. Dime: ¿No afirmas que todos los dioses son bienaventurados y felices? ¿O es que te atreverías a afirmar que hay alguno entre los dioses que no sea bello y feliz?

—¡Por Zeus!, yo no—le dije.

—¿Y no llamas bienaventurados precisamente a los que poseen las cosas buenas y las cosas bellas?

—Exacto.

—Pues, al menos, en lo que toca al Amor, has reconocido que su indigencia de cosas buenas y bellas le hace desear esas mismas cosas de que está falto.

—Lo he reconocido, en efecto.

—¿Cómo puede ser, según eso, dios el que no tiene parte de lo bello y de lo bueno?

—Es imposible, al parecer.

—¿Ves ahora—me dijo—, que tú tampoco consideras dios al Amor?

225 —¿Qué cosa puede ser entonces el Amor?—le objeté—. ¿Un mortal?

—No, ni mucho menos.

—Entonces, ¿qué?

—Como en los casos anteriores—repuso—, algo intermedio entre lo mortal e inmortal.

—¿Qué, Diotima?

—Un gran genio, Sócrates, pues todo lo que es genio está entre lo divino y lo mortal.

—Y ¿qué poder tiene?—le repliqué yo.

224 ROBIN, o.c., p.52 nota 2.

225-227 FRIEDLANDER, o.c., p.22.

225 GIL, o.c., p.85 nota 1; ROBIN, o.c., p.LXXVIIss p.53 nota 2-4 p.54 nota 1.2.

—Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas, y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo. A través de él discurre el arte adivinatoria en su totalidad y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantos, a la mántica toda y a la magia. La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño. Así, el hombre sabio con relación a tales conocimientos es un hombre "genial", y el que lo es en otra cosa cualquiera, bien en las artes o en los oficios, un simple menestral. Estos genios, por supuesto, son muchos y de muy variadas clases, y uno de ellos es el Amor.

—Y ¿quién es su padre—le pregunté—y quién es su madre?

226 —Más largo es de explicar, pero, sin embargo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar—aún no existía el vino—, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió el amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo; por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas, por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en recursos: filosofa a lo largo de toda

su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista. Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre. Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia. Pues he aquí lo que sucede: ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero, a su vez, los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio, y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar.

227 —Entonces, ¿quiénes son los que filosofan, Diotima—le dije yo—, si no son los sabios ni los ignorantes?

—Claro es ya incluso para un niño—respondió—que son los intermedios entre los unos y los otros, entre los cuales estará también el Amor. Pues es la sabiduría una de las cosas más bellas, y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el Amor sea filósofo, y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de estas tendencias ingénitas en él es su origen, pues es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre que no es sabia y carece de ellos. La naturaleza, pues, de ese genio, ¡oh querido Sócrates!, es la que se ha dicho; y en cuanto a esa idea errónea que te forjaste sobre el Amor no es extraño que se te ocurriera. Tú te imaginaste, al menos me lo parece según puedo colegir de tus palabras, que el Amor era el amado y no el amante. Por este motivo, creo yo, te parecía sumamente bello el Amor, porque lo amable es lo que en realidad es bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por feliz y envidiable. En cambio, el amante tiene una naturaleza diferente, que es tal como yo la describí.

Entonces yo le dije:

228 —Admito, extranjera. Dices bien, pero siendo el Amor así, ¿qué utilidad tiene para los hombres?

—Esto es precisamente lo que voy a intentar explicar a continuación—me respondió—. Es, por una parte, el Amor en sí y en su origen tal como se ha dicho, y por otra otra es amor de las cosas bellas, como tú dices. Pero si alguien nos

226 ROBIN, o.c., p.54 nota 3-4 p.55 nota 1 p.LXXXIIss p.56 nota 1-3: Id. *La théorie*... p.102.

227 ROBIN, o.c., p.56 nota 4.5; GIL, o.c., p.87 nota 59.

227-228 ROBIN, *La théorie*... p.107-108.

228 ROBIN, o.c., p.57 nota 2.3 p.58 nota 1.

preguntase: ¿Respecto de qué es el Amor amor de las cosas bellas, oh Sócrates y tú Diotima? O así, con mayor claridad: el amante de las cosas bellas las desea: ¿qué desea?

—Que lleguen a ser tuyas—le respondí yo.

—Pero todavía requiere tu respuesta la siguiente pregunta: ¿Qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas bellas?

—No tengo todavía muy a la mano una respuesta para esta pregunta—le contesté yo.

—Pues bien—dijo ella—, suponte que, cambiando los términos y empleando en vez de bello bueno, se te preguntase: Veamos, Sócrates, el amante de las cosas buenas, las desea: ¿qué desea?

—Que lleguen a ser tuyas—le contesté.

—¿Y qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas?

—Esto te lo puedo responder con mayor facilidad—le dije—; será feliz.

—En efecto—replicó—; por la posesión de las cosas buenas los felices son felices, y ya no se necesita agregar esta pregunta: ¿Para qué quiere ser feliz el que quiere serlo?, sino que parece que la respuesta tiene aquí su fin.

—Es verdad lo que dices—le repliqué.

229 —Pues bien, ese deseo y ese amor, ¿crees que es una cosa común a todos los hombres y que todos quieren que la cosas buenas les pertenezcan siempre? ¿Qué respondes?

—Eso mismo—le dije—, que es algo común a todos.

—¿Por qué entonces, Sócrates—me dijo—, no afirmamos que todos los hombres aman, si es verdad eso de que todos aman las mismas cosas siempre, sino que decimos que unos aman y otros no?

—También a mí—le contesté—me extraña eso.

—Pues no te extrañe—dijo—. El motivo de ello es que hemos puesto aparte una especie de amor y la llamamos amor, dándole el nombre del todo, mientras que con las restantes empleamos nombres diferentes.

—¿Me puedes poner un ejemplo?—le pregunté.

—El siguiente. Sabes que el concepto de “creación” es algo muy amplio, ya que, ciertamente, todo lo que es causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es “creación”, de suerte que todas las actividades que entran en la esfera de todas las artes son creaciones, y los artesanos de éstas, creadores o “poetas”.

—Es verdad lo que dices.

—Pero, sin embargo—prosiguió Diotima—, sabes que no

se les llama poetas, sino que tienen otros nombres, y que del concepto total de creación se ha separado una parte, la relativa a la música y al arte métrica, que se denomina con el nombre del todo. “Poesía”, en efecto, se llama tan sólo a ésta, y a los que poseen esa porción de “creación”, “poetas”.

—Dices la verdad—dije.

230 —Pues bien, así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor, ese *Amor grandísimo y engañoso para todos*. Pero unos se entregan a él de muy diferentes formas, en los negocios, en la afición a la gimnasia, o en la filosofía, y no se dice que amen, ni se les llama enamorados. En cambio, los que se encaminan hacia él y se afanan según una sola especie detentan el nombre del todo, el de amor, y sólo de ellos dice que aman y que son amantes.

—Es muy probable—le dije yo—que digas la verdad.

—Y corre por ahí un dicho—continuó—que asegura que los enamorados son aquellos que andan buscando la mitad de sí mismos, pero lo que yo digo es que el amor no es de mitad ni de todo, si no se da, amigo mío, la coincidencia de que éste sea de algún modo bueno, ya que aun sus propios pies y sus propias manos están dispuestos a amputarse los hombres si estiman que los suyos son malos. No es, pues, según creo, lo propio de uno mismo a lo que siente apego cada cual, a no ser que se llame a lo bueno, por un lado, particular y propio de uno mismo, y a lo malo, por otro, extraño. Pues no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres. ¿Tienes acaso otra opinión?

—¡Por Zeus! Yo no—le respondí.

—Entonces—dijo ella—, ¿se puede decir así, sin más, que los hombres aman lo bueno?

—Sí—respondí.

—¿Y qué? ¿No ha de añadirse—dijo—que aman también poseer lo bueno?

—Ha de añadirse.

—¿Y no sólo poseerlo, sino también poseerlo siempre?

—También se ha de añadir eso.

—Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno.

—Es completamente cierto—respondí—lo que dices.

231 —Pues bien—dijo Diotima—, ya que el amor es siempre esto, ¿de qué modo deben perseguirlos los que le persiguen

y en qué acción, para que su solicitud y su intenso deseo se pueda llamar amor? ¿Qué acción es por ventura ésta? ¿Puedes decirlo?

—No, por supuesto—le dije—. En otro caso, Diotima, no te hubiera admirado por tu sabiduría ni hubiera venido con tanta frecuencia a verte con el fin de aprender eso mismo.

—Pues bien—replicó—, yo te lo diré. Es esta acción la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma.

—Arte adivinatoria requiere eso que dices—le contesté yo—. No lo entiendo.

—Pues bien—replicó ella—, te lo diré con mayor claridad. Conciben todos los hombres, ¡oh Sócrates!, no sólo según su cuerpo, sino también según su alma, y una vez que se llega a cierta edad desea procrear nuestra naturaleza. Pero no puede procrear en lo feo, sino tan sólo en lo bello. La unión de varón y de mujer es procreación y es una cosa divina, pues la preñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal. Pero ambos actos es imposible que tengan lugar en lo que no está en armonía con ellos; y lo feo es inadecuado para todo lo divino, y lo bello, en cambio, adecuado. La Belleza es, pues, la Moira y la Ilitiya del nacimiento de los seres. Por este motivo, cuando se acerca a un ser bello, lo que está preñado se sosiega, se derrama de alegría, alumbra y procrea. En cambio, cuando se aproxima a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae entristecido en sí mismo, se aparta, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad. De ahí precisamente que sea grande la pasión por lo bello que se da en el ser que está preñado y abultado ya por su fruto, porque lo bello libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues no es el amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza.

—Entonces, ¿qué es?

—Amor de la generación y del parto en la belleza.

—Sea—dije yo.

232 —Así es, en efecto. Mas ¿por qué es de la generación? Porque es la generación algo eterno e inmortal, al menos en la medida que esto puede darse en un mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno. Necesariamente, pues, según se deduce de este razonamiento, el Amor será también amor de la inmortalidad.

233 Estas son en conjunto las enseñanzas que me fue dando, en las distintas ocasiones en que habló sobre cosas del amor. Pero un buen día me preguntó:

—¿Qué es en tu opinión, Sócrates, la causa de ese amor y de ese deseo? ¿No te das cuenta de cuán extraño es el estado por que pasan todos los animales una vez que les entra el deseo de engendrar?; ¿que tanto los terrestres como los volátiles enferman todos y sienten tendencias amorosas, primero respecto al unirse mutuamente y luego respecto a la crianza de la prole, en defensa de la cual están dispuestas no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, y a sacrificar su vida, sino también a extenuarse ellos mismos de hambre y a hacer cualquier otro sacrificio con tal de poderla alimentar? Los hombres, es cierto, cabe pensar que hacen esto por cálculo, pero en cuanto a los animales, ¿qué causa hay para que sientan tan fuerte amor? ¿Puedes decírmela?

Yo de nuevo le respondí que no sabía, y ella me dijo:

—¿Piensas verdaderamente llegar a ser un día entendido en cuestiones amorosas si no tienes una idea de esto?

—Precisamente por eso, Diotima, como dije hace un momento, he venido a tu lado, porque he reconocido que necesito maestros. ¡Anda!, dime la causa de estos fenómenos y de los demás que tengan relación con el Amor.

234 —Pues bien—me contestó—, si tienes la convicción de que el Amor versa por naturaleza sobre aquello que hemos convenido tantas veces, no te extrañes. En este caso, por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal. Y solamente puede conseguirlo con la procreación, porque siempre deja un ser nuevo en el lugar del viejo. Pues ni siquiera durante ese período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo, se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas y en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las

otras perecen. Pero todavía mucho más extraño que esto es el hecho de que los conocimientos no sólo nacen unos y perecen otros en nosotros, de suerte que no somos idénticos a nosotros ni siquiera en los conocimientos, sino que también les sucede a cada uno de ellos lo mismo.

235 En efecto, lo que se llama “repasar” tiene lugar porque el conocimiento puede abandonarnos, pues el olvido es el escape de un conocimiento, y el repaso, al crear en nosotros un nuevo recuerdo a cambio del que se ha marchado, conserva el conocimiento, de suerte que parezca que es el mismo de antes. De este modo se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo, similar a como él era. Por este medio, Sócrates, lo mortal participa de inmortalidad, tanto en su cuerpo como en todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de ella por otro diferente. No de admires, pues, si todo ser estima por naturaleza a lo que es retoño de sí mismo, porque es la inmortalidad la razón de que a todo ser acompañe esa solitud y ese amor.

236 Después de escuchar su discurso yo quedé admirado y exclamé:

—Está bien, sapientísima Diotima, pero ¿es esto así de verdad?

Entonces ella me respondió como esos cumplidos sofistas:

—Tenlo por seguro, Sócrates, ya que, si quieres echar una mirada a la ambición de los hombres, de no tener en la mente una idea de lo que he dicho, te quedarías maravillado de su insensatez, al pensar en qué terrible estado les pone el amor de hacerse famosos y de *dejar para el futuro una fama inmortal*. Por ello están dispuestos a correr todos los peligros, más aún que por sus hijos, a gastar dinero, a soportar cualquier fatiga y a sacrificar su vida. Pues ¿crees tú, agregó, que Alcestis hubiera muerto por Admeto, o Aquiles por vengar a Patroclo, o vuestro Codro por salvaguardar la dignidad real de sus hijos si no hubieran creído que iba a quedar de ellos ese recuerdo inmortal de su virtud que tenemos ahora? Ni por lo más remoto. Es en inmortalizar su virtud, según creo, y en conseguir un tal renombre en lo que todos ponen todo su esfuerzo, con tanto mayor ahínco cuanto mejores son, porque lo que aman es lo imperecedero. Así, pues, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen en especial a las mujeres,

235 ROBIN, o.c., p.63 nota 5 p.64 nota 1.2.

236 ROBIN, o.c., p.65 nota 1.

y ésta es la forma en que se manifiestan sus tendencias amorosas, porque, según creen, se procuran para sí, mediante la procreación de hijos, inmortalidad, memoria de sí mismos y felicidad para todo tiempo futuro. En cambio, los que lo son según el alma... pues hay hombres—añadió—que conciben en las almas, más aún que en los cuerpos, aquello que corresponde al alma concebir y dar a luz.

237 Y ¿qué es lo que le corresponde?: la sabiduría moral y las demás virtudes, de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artesanos se dice que son inventores. Pero, con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, que tiene por nombre el de moderación y justicia. Así, cuando alguien se encuentra a su vez preñado en el alma de estas virtudes desde niño, inspirado como está por la divinidad, al llegar a la edad conveniente desea ya parir y engendrar, y también él, según creo, se dedica a buscar en torno suyo la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo jamás engendrará. Siente, por tanto, mayor apego a los cuerpos bellos que a los feos, en razón de su estado de preñez, y cuando en ellos encuentra un alma bella, noble y bien dotada, muestra entonces extraordinaria afición por el conjunto y al punto encuentra ante ese hombre abundancia de razones a propósito de la virtud y de cómo debe ser el hombre bueno y las cosas a que debe aplicarse, e intentará educarlo.

238 Y por tener, según creo, contacto y trato con lo bello, alumbra y da vida a lo que tenía concebido desde antes; a su lado o separado de él se acuerda siempre de ese ser y con su ayuda cría en común con él el producto de su procreación, de tal manera que es una comunidad mucho mayor que la de los hijos la que tienen entre sí los de tal condición, y un afecto mucho más firme, ya que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. Es más, todo hombre preferiría tener hijos de tal índole a tenerlos humanos, si dirige su mirada a Homero, a Hesíodo o a los demás buenos poetas y contempla con envidia qué descendencia han dejado de sí mismos, que les procura inmortal fama y recuerdo por ser ella también famosa e inmortal; o si quieres, agregó, hijos tales como los que ha dejado Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por decirlo así, de la Hélade. También Solón entre vosotros es honrado por haber dado vida a las leyes, y muchos otros

237 ROBIN, o.c., p.65 nota 2 p.66 nota 2.

238-244 FRIEDLÄNDER, o.c., p.23-24; D. VIRGILIO, *L'estetica di Platone in metafisica dialettica e critica*: Teoresis 26 (1971) 63-150.

238 ROBIN, o.c., p.66 nota 3 p.67 nota 2.

hombres lo son en otras muchas partes, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, por haber mostrado muchas y bellas obras y engendrado una virtud de todo género. En honor de estos hombres son muchos ya los cultos que se han instituido por haber tenido tales hijos; en cambio, no se han instituido todavía en honor de nadie por haberlos tenido humanos.

239 Estos son los misterios del amor, Sócrates, en los que incluso tú pudieras iniciarte. Pero en aquellos que implican una iniciación perfecta, y el grado de la contemplación, a los que éstos están subordinados si se procede con buen método, en éstos no sé si sería capaz de iniciarte. Te los diré en todo caso y pondré toda mi buena voluntad en el empeño. Intenta seguirme si eres capaz. Es menester—comenzó—, si se quiere ir por el recto camino hacia esta meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en el bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos. Adquirido este concepto, es menester hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta. Después de eso, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos, de tal modo que, si alguien es discreto de alma, aunque tenga poca lozanía, baste ello para amarle, mostrarse solícito, engendrar y buscar palabras tales que puedan hacer mejores a los jóvenes, a fin de ser obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo, para considerar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia.

240 Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias, para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos

239-243 ROBIN, *La théorie...* p.108-110.

239 ROBIN o.c., p.67 nota 4; p.68 nota 2.

y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como la voy a explicar y que versa sobre una belleza que es así.

241 Procura—agregó—prestarme toda la atención que te sea posible. En efecto, el que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores, que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni ello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la belleza, ponga por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece nada en absoluto. Así, pues, cuando a partir de las realidades visibles se eleva uno a merced del recto amor de los mancebos y se comienza a contemplar esa belleza de antes, se está, puede decirse, a punto de alcanzar la meta.

242 He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida, ¡oh querido Sócrates!—dijo la extranjera de Mantinea—en que más que en ningún otro adquiere valor el vivir del hombre: cuando éste contempla la belleza en sí. Si alguna vez la vislumbra, no te parecerá que es compa-

241 ROBIN, o.c., p.69 nota 4 p.70 nota 1.2; GIL, o.c., p.99 nota 65; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.21.34.

242 ROBIN, o.c., p.70 nota 3.

rable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto —y no sólo tú, sino también otros muchos—, con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía.

243 ¿Qué es, pues, lo que creemos que ocurriría—agregó— si le fuera dado a alguno el ver la belleza en sí, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales, y si pudiera contemplar esa divina belleza en sí, que es única específicamente? ¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, lo contemple con el órgano que debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre?

244 Estas son, Fedro y demás amigos, las palabras que dijo Diotima; por ellas yo he quedado convencido, y, convencido como estoy, intento también persuadir a los demás de que, para la adquisición de ese bien, difícilmente se puede tomar un colaborador mejor de la naturaleza humana que el Amor. Por eso no sólo sostengo yo que todo hombre debe venerar al Amor, sino que también venero lo que tiene relación con él y lo practico de modo preferente, incito a los demás a hacer lo mismo y ahora y siempre hago la alabanza del poder y de la valentía del Amor, en la medida de mi capacidad. Así que, si te parece bien, Fedro, ten este discurso por un encomio al Amor; y si no, llámalo lo que te plazca y como te plazca...

F e d ó n

EDICIÓN UTILIZADA: L. GIL, *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro*. Traducción e introducciones (Ediciones Guadarrama, Madrid 1969).

BIBLIOGR. GEN.: L. ROBIN, *Platon, Oeuvres complètes IV, p.1.^o: Phédon*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, Paris ¹⁹⁶⁷) p.I-LXXXVI; A. ALVAREZ DE MIRANDA, *Platón, Fedón*, introduc-

243 ROBIN, o.c., p.71 nota 4; p.XCIIss.

ción, texto y notas (Madrid 1948) p.V-LIV; L. GIL, *Platón, El Banquete, Fedón, Fedro* (Madrid 1969) p.123-144; J. BURNET, *Plato's Phaedo* (Oxford 1953) p.IX-LVI; M. VALMIGLI, *Il Fedone*. Introduzione e note (Firenze 1964); R. LORIAUX, *Le Phédon de Platon*. Commentaire et traduction I (57a-84b) (Namur 1969); A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres ¹⁹²⁹) p.174-208; P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín ¹⁹⁶⁰) p.29-54; L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris ¹⁹⁶⁴) p.90-100.

EQUÉCRATES, FEDÓN, APOLODORO, SÓCRATES, CEBES,
SIMMIAS, CRITÓN, EL SERVIDOR DE LOS ONCE

245 Eq.—¿Estuviste tú. Fedón, con Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?

FED.—Estuve yo personalmente, Equécrates.

Eq.—¿Y qué es lo que dijo antes de morir? ¿Y cómo acabó sus días? Con gusto te lo oiría contar, porque ningún ciudadano de Fliunte va ahora con frecuencia a Atenas, ni tampoco, desde hace mucho tiempo, ha venido de allí forastero alguno que haya sido capaz de darnos noticia cierta sobre esta cuestión, a no ser lo de que bebió el veneno y murió. De lo demás no han sabido decirnos nada.

FED.—¿Ni siquiera os habéis enterado, entonces, de qué manera se llevó a cabo el proceso?

Eq.—Sí, eso nos lo ha contado alguien. Y nos extrañamos, por cierto, de que, acabado el juicio hace bastante tiempo, muriera mucho después, según es evidente. ¿Por qué fue así, Fedón?

FED.—Hubo con él, Equécrates, una coincidencia: el día antes del juicio dio la casualidad de que estaba con la guirnalda puesta la popa del navío que envían los atenienses a Delos.

Eq.—Y ese navío, ¿qué es?

FED.—La nave en la que, según dicen los atenienses, llevó Teseo un día a Creta a aquellas siete parejas, y no sólo las salvó, sino que también él quedó a salvo. Hicieron entonces los atenienses, según se dice, el voto a Apolo de que, si se salvaban, llevarían todos los años a Delos una peregrinación; peregrinación ésta que desde entonces envían siempre cada año al dios, incluso ahora. Pues bien, una vez que comienzan la peregrinación, tienen la costumbre de tener libre de impureza a la ciudad durante ese tiempo, y de no dar muerte a nadie por

245-248 ROBIN, o.c., p.XXIIss; FRIEDLÄNDER, o.c., p.30-31; BURNET, * o.c., p.1-2.

245 ROBIN, o.c., p.1 nota 1, p.2 nota 2; GIL, o.c., p.145 nota 1, p.146 nota 3, p.147 nota 4; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.1 nota 57a-57b, p.2 nota 58, p.3 nota 58b; BURNET, o.c., p.2-5.

* Las páginas señalan las del Comentario ("Notes").

orden estatal hasta que la nave llegue a Delos y regrese de nuevo a Atenas. Y esto, a veces, cuando por una contingencia los vientos los detienen, lleva mucho tiempo. La peregrinación comienza una vez que el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave; y esta ceremonia, como digo, era la que casualmente se había celebrado la víspera del juicio. Por esta razón fue mucho el tiempo que pasó Sócrates en la prisión desde su sentencia hasta su muerte.

246 EQ.—Y ¿cómo fueron las circunstancias de la muerte? ¿Qué fue lo que se dijo o se hizo? ¿Qué amigos fueron los que estuvieron con él? ¿O no les dejaron los magistrados estar presentes y acabó sus días solo y sin amigos?

FED.—No, estaban allí algunos, muchos incluso.

EQ.—Procura, entonces, relatarnos todo con la mayor exactitud posible, si es que no tienes algún quehacer que te lo impida.

FED.—No, por cierto; estoy libre de ocupaciones, e intentaré contároslo, pues el evocar la memoria de Sócrates, bien hable yo o le oiga hablar a otro, es siempre para mí la cosa más agradable de todas.

EQ.—Pues bien, Fedón, en los que te van a escuchar tienes a otros tantos como tú. Ea, pues, intenta exponernos todo con la mayor precisión que puedas.

FED.—Por cierto que, al estar yo allí, me sucedió algo extraño. Pues no se apoderaba de mí la compasión en la idea de que asistía a la muerte de un amigo, porque se me mostraba feliz, Equécrates, aquel varón, no sólo por su comportamiento, sino también por sus palabras. Tan tranquila y noblemente moría, que se me ocurrió pensar que no descendía al Hades sin cierta asistencia divina, y que al llegar allí iba a tener una dicha cual nunca tuvo otro alguno. Por esta razón no sentía en absoluto compasión, como parecía natural al asistir a un acontecimiento luctuoso, pero tampoco placer, como si estuviéramos entregados a la filosofía tal y como acostumbrábamos; y eso que la conversación era de este tipo. Sencillamente, había en mí un sentimiento extraño, una mezcla desacomodada de placer y de dolor, cuando pensaba que, de un momento a otro, aquél iba a morir. Y todos los presentes estábamos más o menos en un estado semejante: a veces reíamos y a veces llorábamos, pero sobre todo uno de nosotros, Apolodoro. Pues ya lo conoces a él y su modo de ser.

EQ.—¿Cómo no voy a conocerle!

246 ROBIN, o.c., p.3 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.4 nota 58d, p.5 nota 58e, p.6 nota 59; FRIEDLÄNDER, o.c., p.32; BURNET, o.c., p.5-7.

FED.—Encontrábase, es cierto, en completo abatimiento; pero yo también estaba conmovido, y asimismo los demás.

247 EQ.—¿Y quiénes, Fedón, estaban por ventura allí presentes?

FED.—Ese que te digo, Apolodoro, que formaba parte del grupo de sus paisanos, juntamente con Critóbulo y su padre: Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes, y estaban también Cresipo el Peanieo, Menéxeno y algunos otros del país. Platón estaba enfermo, según creo.

EQ.—¿Y había algún extranjero?

FED.—Sí, Simmias el Tebano, Cebes y Fedondas; y de Mégara, Euclides y Terpsión.

EQ.—¿Y qué? ¿Se encontraban con ellos Aristipo y Cleóm-broto?

FED.—No, por cierto. Se decía que estaban en Egina.

EQ.—¿Estaba presente algún otro?

FED.—Si no me equivoco, creo que fueron sólo éstos los que estuvieron.

EQ.—¿Y qué más? ¿Qué conversaciones dices que hubo?

248 FED.—Voy a intentar exponerte todo minuciosamente, desde el principio. Te diré, pues, que ya los días anteriores solíamos ir sin falta, tanto yo como los demás, a ver a Sócrates, reuniéndonos al amanecer en el tribunal donde se había celebrado el juicio, pues estaba cerca de la cárcel. Allí esperábamos siempre a que se abriera la prisión, charlando los unos con los otros, porque no se abría muy de mañana. Una vez abierta, entrábamos a visitar a Sócrates, y las más de las veces pasábamos el día entero con él. Pero en aquella ocasión nos habíamos reunido aún más temprano, porque el día anterior, cuando salimos de la prisión, a la caída de la tarde, nos enteramos de que la nave había regresado de Delos. En vista de ello, nos dimos los unos a los otros el aviso de llegar lo más pronto posible al lugar de costumbre. Llegamos, y saliéndonos al encuentro el portero que solía abrirnos nos dijo que esperáramos y que no nos presentáramos allí hasta que él lo indicara.

—Los Once—nos dijo—están quitándole los grillos a Sócrates y dándole la noticia de que en este día morirá.

Mas no tardó mucho rato en volver y nos invitó a entrar. Entramos, pues, y nos encontramos a Sócrates que acababa de ser desencadenado, y a Jantipa—ya la conoces—con su hijo en

247 GIL, o.c., p.149 nota 5; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.7 nota 59c; BURNET, o.c., p.7-10.

248-255 FRIEDLÄNDER, o.c., p.33-35; BURNET, o.c., p.11-27.

248 ROBIN, o.c., p.5 nota 1; GIL, o.c., p.150 nota 6; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.8 nota 59d.59e, p.9 nota 60; BURNET, o.c., p.11-12.

brazos y sentada a su lado. Al vernos, Jantipa rompió a gritar y a decir cosas tales como las que acostumbran las mujeres.

—¡Ay, Sócrates!, ésta es la última vez que te dirigirán la palabra los amigos y tú se la dirigirás a ellos.

Sócrates, entonces, lanzó una mirada a Critón y le dijo:

—Critón, que se la lleve alguien a casa.

Y a aquélla se la llevaron, chillando y golpeándose el pecho, unos criados de Critón.

249 Sócrates, por su parte, sentándose en la cama, dobló la pierna, restregóse la con la mano, y, al tiempo que la fricciónaba, dijo:

—¡Qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán sorprendentemente está unido a lo que semeja su contrario: el dolor! Los dos a la vez no quieren presentarse en el hombre, pero si se persigue al uno y se le coge, casi siempre queda uno obligado a coger también al otro, como si fueran dos seres ligados a una única cabeza. Y me parece—agregó—que, si hubiera caído en la cuenta de ello Esopo, hubiera compuesto una fábula que diría que la divinidad, queriendo imponer paz a la guerra que se hacían, como no pudiera conseguirlo, les juntó en el mismo punto sus coronillas; y por esta razón en aquel que se presenta el uno le sigue a continuación el otro. Así también me parece que ha ocurrido conmigo: una vez que por culpa de los grillos estuvo en mi pierna el dolor, llegó ahora en pos suyo, según se ve, el placer.

Interrumpiéndole entonces Cebes, le dijo:

—¡Por Zeus!, Sócrates, que has hecho bien en recordármelo. Sobre esos poemas que has compuesto, poniendo en verso las fábulas de Esopo y el himno a Apolo, ya me han preguntado algunos, pero sobre todo Eveno, anteayer, por qué razón los hiciste una vez llegado aquí, cuando anteriormente jamás habías compuesto ninguno. Si te importa, pues, que yo pueda responder a Eveno cuando de nuevo me pregunte, porque bien sé que me preguntará, dime qué debo decir.

250 —Pues dile, Cebes—le contestó—, la verdad; que no los hice por querer convertirme en rival suyo ni de sus poemas, pues sabía que esto no era fácil, sino por tratar de enterarme qué significaban ciertos sueños, y también por cumplir con un deber religioso, por si acaso era ésta la música que me prescribían componer. Tratábase, en efecto, de lo siguiente: Con mu-

249-269 TAYLOR, o.c., p.178-184.

249 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.11 nota 60c.60d; BURNET, o.c., p.13-16.

250-268 ROBIN, o.c., p.XXIII-XVI.

250 ROBIN, o.c., p.6 nota 2; GIL, p.152 nota 8; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.12 nota 60e, p.13 nota 61.61b; BURNET, o.c., p.16-19.

cha frecuencia en el transcurso de mi vida se me había repetido en sueños la misma visión, que, aunque se mostraba cada vez con distinta apariencia, siempre decía lo mismo: “¡Oh Sócrates!, trabaja en componer música”. Yo, hasta ahora, entendí que me exhortaba y animaba a hacer precisamente lo que venía haciendo, y que, al igual que los que animan a los corredores, ordenábame el ensueño ocuparme de lo que me ocupaba, es decir, de hacer música, porque tenía yo la idea de que la filosofía, que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa. Pero ahora, después de que se celebró el juicio y la fiesta del dios me impidió morir, estimé que, por si acaso era esta música popular la que me ordenaba el sueño hacer, no debía desobedecerle, sino, al contrario, hacer poesía; pues era para mí más seguro no marcharme de esta vida antes de haber cumplido con este deber religioso, componiendo poemas y obedeciendo al ensueño. Así, pues, hice en primer lugar un poema al dios a quien correspondía la fiesta que se estaba celebrando. Mas después de haber hecho este poema al dios caí en la cuenta de que el poeta, si es que se propone ser poeta, debe tratar en sus poemas mitos y no razonamientos; yo, empero, no era mitólogo, y por ello precisamente entre los mitos que tenía a la mano y me sabía—los de Esopo—di forma poética a los primeros que al azar se me ocurrieron. Dile, pues, esto a Eveno, Cebes, y que tenga salud, y que, si es hombre sensato, me siga lo más rápidamente posible. Me marcharé, según parece, hoy, puesto que lo ordenan los atenienses.

251 Entonces Simmias dijo:

—¡Qué consejo éste que le das a Eveno, Sócrates! Muchas son ya las veces que me he tropezado con ese hombre, y estoy por decir, a juzgar por lo que yo tengo visto, que en modo alguno te hará caso de buen grado.

—¿Y qué?—replicó Sócrates—, ¿no es filósofo Eveno?

—A mí al menos me lo parece—contestó Simmias.

—Pues entonces Eveno se mostrará dispuesto a ello, como todo aquel que tome por esa ocupación un interés digno de ella. Sin embargo, posiblemente no ejercerá sobre sí mismo violencia, pues esto, según dicen, no es lícito. —Y al tiempo que decía esto hizo descender sus piernas hasta tocar el suelo, y así sentado continuó el resto de la conversación.

Preguntóle entonces Cebes:

—¿Cómo es que dices, Sócrates, por un lado esto de que

251 GIL, o.c., p.153 nota 9; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.14 nota 61c, p.15 nota 61d; BURNET, o.c., p.18-19.

no es lícito ejercer violencia sobre sí mismo, y por otro, que el filósofo estaría deseoso de seguir al que muere?

—¿Y qué, Cebes, no habéis oído hablar, tú y Simmias, de tales cuestiones, habiendo sido discípulos de Filolao?

—Con claridad, al menos, no, Sócrates.

252 —Pues también yo hablo sobre esto de oídas. Así que lo que buenamente he oído decir no tengo ningún inconveniente en repetirlo. Es más, tal vez sea lo más apropiado para el que está a punto de emigrar allá el recapacitar y referir algún mito sobre cómo pensamos qué es esa emigración. Y ¿qué otra cosa se podría hacer en el tiempo que falta hasta que se ponga el sol?

—Entonces, Sócrates, ¿en qué se basan los que dicen que no es lícito darse muerte a sí mismo? Porque yo, como tú me preguntabas hace un momento, ya le oí decir a Filolao, cuando vivía con nosotros, y a algunos otros, que no se debía hacer eso. Pero algo definitivo sobre ello jamás se lo he oído a nadie.

—Pues es menester no desalentarse—dijo—, porque tal vez lo podrías oír. Sin embargo, quizá te parecerá extraño que sea ésta la única cuestión simple entre todas y que jamás se presente al hombre como las demás. Hay casos, sí, e individuos para quienes mejor les sería estar muertos que vivir, pero lo que tal vez parezca chocante es que para esos individuos, para quienes vale más estar muertos, sea una impiedad el hacerse ese beneficio a sí mismos, y tengan que esperar a que sea otro su bienhechor.

Entonces Cebes, sonriendo ligeramente, exclamó, hablando en su propia lengua:

—Sépalo Zeus.

253 —En efecto—prosiguió Sócrates—, desde este punto de vista puede dar la impresión de algo ilógico. Sin embargo, no lo es y tal vez tenga alguna explicación. Y a propósito, lo que se dice en los misterios sobre esto, que los hombres estamos en una especie de presidio, y que no debe liberarse uno a sí mismo ni evadirse de él, me parece algo grandioso y de difícil interpretación. Pero lo que sí me parece, Cebes, que se dice con razón es que los dioses son quienes se cuidan de nosotros y que nosotros, los hombres, somos una de sus posesiones. ¿No te parece así?

—A mí, sí—respondió Cebes.

252 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.15 nota 61e, p.16 nota 62; BURNET, o.c., p.19-22.

253 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.17 nota 61b, p.18 nota 62c; BURNET, o.c., p.22-25.

—Y tú, en tu caso—prosiguió—, si alguno de los seres que son de tu propiedad se suicidara, sin indicarle tú que quieres que muera, ¿no te irritarías con él?; y si pudieras aplicarle algún castigo, ¿no se lo aplicarías?

—Sin duda alguna—respondió Cebes.

—Pues bien, quizá desde este punto de vista no sea ilógica la obligación de no darse muerte a sí mismo, hasta que la divinidad envíe un motivo imperioso, como el que ahora se me ha presentado.

254 —Esto sí—dijo Cebes—es a todas luces verosímil. Pero lo que decías hace un momento de que los filósofos estarían dispuestos con gusto a morir, eso, Sócrates, parece un absurdo, si está bien fundado lo que acabamos de decir: que la divinidad es quien se cuida de nosotros y que nosotros somos sus posesiones. Pues el que los hombres más sensatos no sientan enojo por abandonar esa situación de servidumbre en la que tienen por patronos a los mejores patronos que hay, a los dioses, no tiene explicación, porque no cabe que el sabio crea que él cuidará mejor de sí mismo al estar en libertad. En cambio, un hombre insensato posiblemente creería que debe escapar de su amo, sin hacerse la reflexión de que no debe uno huir de lo que es bueno, sino, al contrario, permanecer a su lado lo más posible; de ahí que huyera irreflexivamente. Pero el que tiene inteligencia es muy probable que deseara estar siempre junto a quien es mejor que él. Y, según esto, Sócrates, lo lógico es lo contrario de lo que se decía hace un instante: a los sensatos es a quienes cuadra sentir enojo por morir; a los insensatos, en cambio, alegría.

255 Al oírle, Sócrates me dio la impresión de que se alegraba con las objeciones de Cebes; y dirigiendo la mirada hacia nosotros, dijo:

—Siempre, es verdad, está Cebes rastreando algún argumento, y nunca se muestra dispuesto a aceptar al pronto lo que se diga.

—Pero el caso es, Sócrates—dijo Simmias—, que a mí también me parece que esta vez Cebes no dice ninguna tontería. Pues ¿por qué razón unos hombres sabios de verdad huirían de amos que son mejores que ellos y se apartarían tan a la ligera de su lado? Y me parece que es a ti a quien apunta Cebes en su razonamiento, porque con tanta facilidad soportas

254 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.19 nota 62d, p.20 nota 62e; BURNET, o.c., p.25.

255 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.20 nota 63, p.21 nota 63b; BURNET, o.c., p.25-26.

el abandonar no sólo a nosotros, sino también a unos amos excelentes, según tú mismo reconoces, a los dioses.

—Es justa vuestra observación—replicó—, y, según creo, lo que vosotros queréis decir es que yo debo defenderme contra ella como si estuviera ante un tribunal.

—Exactamente—dijo Simmias.

256 —Pues ¡ea!—agregó—, intentaré defenderme ante vosotros más convenientemente que ante los jueces. En efecto, ¡oh Simmias y Cebes!, si yo no creyera, primero, que iba a llegar junto a otros dioses sabios y buenos, y después, junto a hombres muertos mejores que los de aquí, cometería una falta si no me irritase con la muerte. Pero el caso es, sabedlo bien, que tengo la esperanza de llegar junto a hombres que son buenos; y aunque esto no lo afirmaría yo categóricamente, no obstante, el que he de llegar junto a dioses que son amos excelentes insistiría en afirmarlo, tenedlo bien sabido, más que cualquier otra cosa semejante. De suerte que, por esta razón, no me irrito tanto como me irritaría en caso contrario, sino que tengo la esperanza de que hay algo reservado a los muertos, y, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.

—¿Y entonces qué, Sócrates—dijo Simmias—, tienes la intención de marcharte quedándote tú solo con esa idea en la cabeza, y no nos harás participar de ella a nosotros también? Pues es algo común a todos nosotros, según me parece, ese bien; y a la vez tendrás tu defensa, si logras convencernos de lo que dices.

—Está bien, lo intentaré—dijo—. Pero, antes que nada, preguntemos a Critón, que está ahí, qué es lo que da la impresión de querer decirme desde hace rato.

257 —¿Y qué otra cosa va a ser, Sócrates, sino que desde hace tiempo me está diciendo el que te va a dar el veneno que conviene advertirte que hables lo menos posible? Pues asegura que al charlar se acaloran demasiado, y que no debe poner un obstáculo semejante al veneno, pues si no, hay casos en que se ven obligados a beberlo hasta dos o tres veces los que obran así.

—Mándale a paseo—le respondió Sócrates—. Que cuide tan sólo de preparar su veneno para darme doble dosis, o triple incluso, si es preciso.

256 ROBIN, o.c., p.10 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.21 nota 63c, p.22 nota 63d; BURNET, o.c., p.26-27.

257-268 FRIEDLANDER, o.c., p.35-37; BURNET, o.c., p.27-46.

257 GIL, o.c., p.126; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.23 nota 63e; BURNET, o.c., p.27-28, 258-259; TAYLOR, o.c., p.180.

—Ya me suponía yo tu respuesta, pero hace un buen rato que me está molestando.

—Déjale—explicó—. Y ahora es a vosotros, los jueces, a quienes quiero ya rendir cuentas de por qué me parece a mí natural que un hombre que ha pasado su vida entregado a la filosofía se muestre animoso cuando está en trance de morir, y tenga la esperanza de que en el otro mundo va a conseguir los mayores bienes, una vez que acabe sus días. Y cómo puede ser esto así, ¡oh Simmias y Cebes!, voy a intentar explicároslo.

258 —Es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Y si esto es verdad, sería sin duda un absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino ésta, y el que, una vez llegada, se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y practicaban.

Entonces Simmias, echándose a reír, exclamó:

—¡Por Zeus!, Sócrates, a pesar de que hace un momento no tenía en absoluto ganas de reírme, me has obligado a ello. Pues creo que, si el vulgo hubiera oído decir eso mismo, lo hubiera estimado muy bien dicho respecto de los que se dedican a la filosofía. Y con el vulgo estarían de completo acuerdo nuestros compatriotas en que verdaderamente los que filosofan están moribundos. Y dirían, además, que a ellos no se les escapa que son dignos de padecer tal suerte.

—Y dirían la verdad, Simmias, salvo en lo que a ellos no se les escapa eso. Porque efectivamente les pasa inadvertido de qué modo están moribundos, en qué sentido merecen la muerte y qué clase de muerte merecen los que son filósofos de verdad. Hablemos, pues, entre nosotros mismos—añadió—, y mandemos a aquéllos a paseo. ¿Creemos que es algo la muerte?

—Sin duda alguna—le replicó Simmias.

—¿Y que no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo? ¿Y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo en sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma? ¿Es, acaso, la muerte otra cosa que eso?

—No—respondió—, es eso.

259 —En tal caso, mi buen amigo, mira a ver si eres de la misma opinión que yo, pues a partir de vuestro asentimiento

258 ROBIN, o.c., p.12 nota 1; GIL, o.c., p.158 nota 10; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.24 nota 64a, p.25 nota 64b; TAYLOR, o.c., p.180; BURNET, o.c., p.28-30.

259 ROBIN, o.c., p.12 nota 2; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.26 nota 64d, p.27 nota 65; BURNET, o.c., p.30.

creo que adquiriremos mayor conocimiento sobre lo que consideramos. ¿Te parece a ti propio del filósofo el interesarse por los llamados placeres de la índole, por ejemplo, de los de la comida y la bebida?

—De ningún modo, Sócrates—respondió Simmias.

—¿Y de los placeres del amor?

—Tampoco.

—¿Y qué diremos, además, de los cuidados del cuerpo? ¿Te parece que los considera dignos de estimación un hombre semejante? Así, por ejemplo, la posesión de mantos y calzados distinguidos y los restantes adornos del cuerpo, ¿te da la impresión de apreciarlos o despreciarlos, salvo en lo que sea de gran necesidad participar en ellos?

—A mí me parece que los desprecia—respondió—, al menos el filósofo de verdad.

—¿Y no te parece—prosiguió—que en su totalidad la ocupación de un hombre semejante no versa sobre el cuerpo, sino, al contrario, en estar separado lo más posible de él, y en aplicarse al alma?

—A mí, sí.

—¿Y en primer lugar, no está claro en tal conducta que el filósofo desliga el alma de su comercio con el cuerpo lo más posible y con gran diferencia sobre los demás hombres?

—Resulta evidente.

—Y, sin duda, Simmias, parécele al vulgo que la vida de aquel que no considera agradable ninguna de dichas cosas, ni toma parte en ellas, no merece la pena, y que es algo cercano a la muerte a lo que tiende quien no se cuida en nada de los placeres corporales.

—Es enteramente cierto lo que dices.

260 —¿Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se le toma como compañero en la investigación? Y te pongo por ejemplo lo siguiente: ¿ofrecen, acaso, a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Y si, entre los sentidos corporales, éstos no son exactos ni dignos de crédito, difícilmente lo serán los demás, puesto que son inferiores a ellos. ¿No te parece así?

—Así, por completo—dijo.

—Entonces—replicó Sócrates—, ¿cuándo alcanza el alma la verdad? Pues siempre que intenta examinar algo juntamente con el cuerpo, está claro que es engañada por él.

260 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.28 nota 65b, p.29 nota 65c; BURNET, o.c., p.31.

—Dices verdad.

—¿Y no es al reflexionar cuando, más que en ninguna otra ocasión, se le muestra con evidencia alguna realidad?

—Sí.

—E indudablemente la ocasión en que reflexiona mejor es cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor, ni placer alguno, sino que, mandando a paseo el cuerpo, se queda en lo posible sola consigo misma y, sin tener en lo que puede comercio alguno ni contacto con él, aspira a alcanzar la realidad.

—Así es.

—¿Y no siente en este momento el alma del filósofo un supremo desdén por el cuerpo, y se escapa de él, y busca quedarse a solas consigo misma?

—Tal parece.

261 —¿Y qué ha de decirse de lo siguiente, Simmias: ¿afirmamos que es algo lo justo en sí, o lo negamos?

—Lo afirmamos, sin duda, ¡por Zeus!

—¿Y que, asimismo, lo bello es algo y lo bueno también?

—¡Cómo no!

—Pues bien, ¿has visto ya con tus ojos en alguna ocasión alguna de tales cosas?

—Nunca—respondió Simmias.

—¿Las percibiste, acaso, con algún otro de los sentidos del cuerpo? Y estoy hablando de todo; por ejemplo, del tamaño, la salud, la fuerza; en una palabra, de la realidad de todas las demás cosas, es decir, de lo que cada una de ellas es. ¿Es, acaso, por medio del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas, u ocurre, por el contrario, que aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar sobre la cosa en sí misma que es objeto de su consideración, es el que puede llegar más cerca del conocer cada cosa?

—Así es, en efecto.

—¿Y no haría esto de la manera más pura aquel que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo así, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba al alma y no le permite entrar en posesión de la ver-

261 ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, p.22; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.29 nota 65c.65d, p.31 nota 66; BURNET, o.c., p.32-35.

dad y de la sabiduría cuando tiene comercio con ella? ¿Acaso no es éste, ¡oh Simmias!, quien alcanzará la realidad, si es que la ha alcanzado alguno?

—Es una verdad grandísima lo que dices, Sócrates—replicó Simmias.

262 —Pues bien—continuó Sócrates—, después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: “Tal vez haya una especie de sendero que nos lleve a término [juntamente con el razonamiento en la investigación], porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí, que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. Y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida.

263 En efecto, si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos, o es de todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible cuando

262-265 TAYLOR, o.c., p.181-183.

262 ROBIN, o.c., p.15 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.31 nota 66b, p.33 nota 66c, 66d, p.34 nota 66e; BURNET, o.c., p.35-47.

263 GIL, o.c., p.163 nota 12; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.34 nota 67b, p.35 nota 67b; BURNET, o.c., p.37-38.

hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero. Pues al que no es puro es de temer que le esté vedado el alcanzar lo puro. He aquí, ¡oh Simmias!, lo que necesariamente pensarán y se dirán unos a otros todos los que son amantes del aprender en el recto sentido de la palabra. ¿No te parece a ti así?

—Enteramente, Sócrates.

264 —Así, pues, compañero—dijo Sócrates—, si esto es verdad, hay una gran esperanza de que, una vez llegado adonde me encamino, se adquirirá plenamente allí, más que en ninguna otra parte, aquello por lo que tanto nos hemos afanado en nuestra vida pasada; de suerte que el viaje que ahora se me ha ordenado se presenta unido a una buena esperanza, tanto para mí como para cualquier otro hombre que estime que tiene su pensamiento preparado y, por decirlo así, purificado.

—Exacto—respondió Simmias.

—¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?

—Así es, en efecto—dijo.

—¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?

—Sin duda alguna—respondió Simmias.

—Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no?

—Así parece.

264 ROBIN, o.c., p.17 nota 2; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.35 nota 67c, p.36 nota 67 d, p.37 nota 67e; BURNET, o.c. p.38.

—¿Y no sería ridículo, como dije al principio, que un hombre que se ha preparado durante su vida a vivir en un estado lo más cercano posible al de la muerte se irrite luego cuando le llega ésta?

—Sería ridículo. ¿Cómo no!

265 —Luego, en realidad, ¡oh Simmias!—replicó Sócrates—, los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos. Y puedes colegirlo de lo siguiente: si están enemistados en todos los respectos con el cuerpo y desean tener el alma sola en sí misma, ¿no sería un gran absurdo que, al producirse esto, sintieran temor y se irritasen y no marcharan gustosos allá, donde tienen esperanza de alcanzar a su llegada aquello de que estuvieron enamorados a lo largo de su vida—que no es otra cosa que la sabiduría—y de librarse de la compañía de aquello con lo que estaban enemistados? ¿No es cierto que al morir amores humanos, mancebos amados, esposas e hijos, fueron muchos los que se prestaron de buen grado a ir en pos de ellos al Hades, impulsados por la esperanza de que allí verían y se reunirían con los seres que añoraban? Y, en cambio, si alguien ama de verdad la sabiduría y tiene con vehemencia esa misma esperanza, la de que no se encontrará con ella de una manera que valga la pena en otro lugar que en el Hades, ¿se va a irritar por morir y marchará allá a disgusto? Preciso es creer que no, compañero, si se trata de un verdadero filósofo, pues tendrá la firme opinión de que en ninguna otra parte, salvo allí, se encontrará con la sabiduría en estado de pureza. Y si esto es así, como decía hace un momento, ¿no sería un gran absurdo que un hombre semejante tuviera miedo a la muerte?

—Sí, por Zeus—dijo Simmias—, un gran absurdo.

266 —¿Y no te parece que es indicio suficiente de que un hombre no era amante de la sabiduría, sino del cuerpo, el verle irritarse cuando está a punto de morir? Y probablemente ese mismo hombre resulte también amante del dinero, o de honores, de una de estas dos cosas, o las dos a la vez.

—Efectivamente—respondió—, ocurre tal y como dices.

—¿Acaso no es, Simmias—prosiguió—lo que se llama valentía lo que más conviene a los que son así?

—Sin duda alguna—dijo.

—¿Y no es la moderación, incluso eso que el vulgo llama

265 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.38 nota 68, p.39 nota 68b; ROBIN, o.c., p.18 nota 1; BURNET, o.c., p.39.

266 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.39 nota 68c, p.40 nota 68d, p.41 nota 68e; ROBIN, o.c., p.19 nota 1; BURNET, o.c., p.39-42.

moderación, es decir, el no dejarse excitar por los deseos, sino mostrarse indiferente y mesurado ante ellos, lo que conviene a aquellos únicamente que, descuidándose en extremo del cuerpo, viven entregados a la filosofía?

—Necesariamente—respondió.

—En efecto—siguió Sócrates—, pues si quieres considerar la valentía y la moderación de los demás, te parecerá que es extraña.

—¿En qué sentido, Simmias?

—¿No sabes—prosiguió—que todos los demás consideran la muerte como uno de los grandes males?

—Lo sé, y muy bien—dijo.

—¿Y cuando afrontan la muerte los que entre ellos son valientes no la afrontan por miedo a mayores males?

—Así es.

—Luego el tener miedo y el temor es lo que hace valientes a todos, salvo a los filósofos; y eso que es ilógico que se sea valiente por temor y cobardía.

—Completamente.

—¿Y qué hemos de decir de los que entre ellos son moderados? ¿No les ocurre lo mismo? ¿No es por una cierta intemperancia por lo que son moderados? Aunque digamos que es imposible, sin embargo, lo que les ocurre con respecto a esa necia moderación es algo semejante al caso anterior. Temen verse privados de los placeres que ansían, y se abstienen de unos vencidos por otros. Y pese a que llaman intemperancia al dejarse dominar por los placeres, les sucede, no obstante, que dominan unos, mas por estar dominados por otros. Y esto equivale a lo que se decía hace un momento, que en cierto modo se moderan por causa de una cierta intemperancia.

—Así parece.

267 —Y tal vez, ¡oh bienaventurado Simmias!, no sea el recto cambio con respecto a la virtud, el trocar placeres por placeres, penas por penas y temor por temor, es decir, cosas mayores por cosas menores, como si se tratara de monedas. En cambio, tal vez sea la única moneda buena por la cual debe cambiarse todo eso, la sabiduría. Por ella y con ella quizá se compre y se venda de verdad todo, la valentía, la moderación, la justicia y, en una palabra, la verdadera virtud; con la sabiduría tan sólo, se añadan o no los placeres y los temores y todas las demás cosas de ese tipo. Pero si se cambian entre sí, separadas de la sabiduría, es muy probable que una

267 ROBIN, o.c., p.20 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.41 nota 69, p.42 nota 69b y 69c; BURNET, o.c., p.42-45.

virtud semejante sea una mera apariencia, una virtud en realidad propia de esclavos y que no tiene nada de sano ni de verdadero. Por el contrario, la verdadera realidad tal vez sea una purificación de todas las cosas de este tipo, y asimismo la moderación, la justicia, la valentía y la misma sabiduría, un medio de purificación. Igualmente es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediores, y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses. Pues son, al decir de los que presiden las iniciaciones, *muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes*. Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que se han dedicado a la filosofía en el recto sentido de la palabra.

268 Por llegar yo también a ser uno de ellos no omití en lo posible cuanto estuvo de mi parte, a lo largo de mi vida, sino que me afané de todo corazón. Y si mi afán fue el que la cosa merecía y he tenido éxito, al llegar allí, sabré, si Dios quiere, la exacta verdad, dentro de un rato, según creo. Tal es, ¡oh Simmias y Cebes!—dijo—, la defensa que yo hago para demostrar que es natural que no me duela ni me irrite el abandonar a vosotros ni a mis amos de aquí, puesto que pienso que he de encontrarme allí, no menos que aquí, con buenos amos y compañeros [pero éste es un punto que produce sus dudas en el vulgo]. Así que, si en mi defensa os resulta a vosotros más convincente que a los jueces de Atenas, me doy por satisfecho.

269 Al acabar de decir esto Sócrates, Cebes, tomando la palabra dijo:

—¡Oh Sócrates!, todo lo demás me parece que está bien dicho, pero lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el recelo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca en el mismo día en que el hombre muera, y que tan pronto como se separe del cuerpo y de él salga, disipándose como un soplo o como el humo, se marche en un vuelo y ya no exista en ninguna parte. Pues, si verdaderamente estuviera en alguna parte ella sola, concentrada en sí misma y liberada de esos males que hace un momento expu-

268 ROBIN, o.c., p.21 nota 1.2; GIL, o.c., p.168 nota 1.2; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.43 nota 69d; BURNET, o.c., p.45-46.

269-280 TAYLOR, o.c., p.184-189.

269 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.44 nota 70, p.45 nota 70b; BURNET, o.c., p.46-47.

siste, habría una grande y hermosa esperanza, ¡oh Sócrates!, de que es verdad lo que tú dices. Pero tal vez requiera una justificación y una demostración no pequeña eso de que existe el alma cuando el hombre ha muerto, y tiene capacidad de obrar y entendimiento...

270 ...—Y además—repuso Cebes, interrumpiéndole—, según ese argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de llegar a estar en esta figura humana. De suerte que también según esto parece que el alma es algo inmortal.

—Pero, ¡oh Cebes!—replicó Simmias, tomando la palabra—, ¿cuáles son las pruebas de esto? Recuérdamelas, pues en este momento no las conservo bien en la memoria.

—Se basan—contestó Cebes—en un único y excelente argumento; al ser interrogados los hombres, si se les hace la pregunta bien, responden de por sí todo tal y como es; y ciertamente no serían capaces de hacerlo si el conocimiento y el concepto exacto de las cosas no estuviera ya en ellos. Así, pues, si se les enfrenta con figuras geométricas o con otra cosa similar, se delata de manera evidéntísima que así ocurre.

—Mas si con este argumento, Simmias—medió Sócrates—, no te convences, mira a ver si, considerando la cuestión de este otro modo, te sumas a nuestra opinión. Lo que pones en duda es el cómo lo que se llama instrucción puede ser un recuerdo.

—No es que yo lo ponga en duda—replicó Simmias—, lo que yo pido es experimentar en mí eso de que se está hablando, es decir, que se me haga recordar. Pero con lo que comenzó a decir Cebes, sobre poco más o menos, recuerdo ya todo y estoy casi convencido. Sin embargo, no por eso dejaré ahora de escuchar con menor gusto cómo planteas tú la cuestión.

271 —De este modo—respondió Sócrates—. Estamos, sin duda, de acuerdo en que si alguien recuerda algo tiene que haberlo sabido antes.

270-295 ROBIN, o.c., p.XXVII-XXXVI.

270-280 FRIEDLANDER, o.c., p.39-41; GIL, o.c., p.129; TAYLOR, o.c., p.186-189.

270 ROBIN, o.c., p.27 nota 1; GIL, o.c., p.124 nota 19; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.54 nota 73, p.55 nota 73b.73c; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée* I (Paris 1955) p.233.245 nota 110; BURNET, o.c., p.5154.

271 ROBIN, o.c., p.29 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.56 nota 73e, p.57 nota 74; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p. 22-23; BURNET, o.c., p.54-55.

—En efecto—dijo Simmias.

—¿Y no reconocemos también que, cuando un conocimiento se presenta de la siguiente manera es un recuerdo? ¿Cuál es esa manera que digo? Esta. Cuando al ver u oír algo, o al tener cualquier otra percepción, no sólo se conoce la cosa de que se trata, sino también se piensa en otra sobre la que no versa dicho conocimiento, sino otro, ¿no decimos con razón que se recordó aquello cuya idea vino a la mente?

—¿Cómo dices?

—Por ejemplo, lo siguiente: el conocimiento de un hombre y el de una lira son dos cosas distintas.

—¿Cómo no!

—¿Y no sabes que a los enamorados, cuando ven una lira, o un manto, o cualquier otro objeto que suele usar su amado, les ocurre lo que se ha dicho? Reconocen la lira y al punto tienen en el pensamiento la imagen del muchacho a quien pertenecía. Esto es lo que es un recuerdo. De la misma manera que, cuando se ve a Simmias, muchas veces se acuerda uno de Cebes, y se podrían citar otros mil casos similares.

—Sí, por Zeus, otros mil—replicó Simmias.

—¿Y lo que entra en este tipo de cosas no es un recuerdo? ¿Y no lo es, sobre todo, cuando le ocurre a uno esto con lo que se tenía olvidado por el tiempo, o por no poner en ello atención?

—Exacto—respondió.

—¿Y qué?—continuó Sócrates—. ¿Es posible, cuando se ve un caballo dibujado o el dibujo de una lira, acordarse de un hombre, y recordar a Cebes, al ver un retrato de Simmias?

—Sí.

—¿Y no lo es también el acordarse de Simmias cuando ve uno su retrato?

—En efecto, es posible—respondió.

—¿Y no sucede en todos estos casos que el recuerdo se produce a partir de cosas semejantes, o cosas diferentes?

—Sí, sucede.

—Pero, al menos en el caso de recordar algo a partir de cosas semejantes, ¿no es necesario el que se nos venga además la idea de si a aquello le falta algo o no en su semejanza con lo que se ha recordado?

—Sí, es necesario—contestó.

272 —Considera ahora—prosiguió Sócrates—si lo que

272-275 BROWN, N., *The idea of equality in the Phaedo*: Arch.Gesch. Phil. 54 (1972) 24-36.

272 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p. 22-23; ALVAREZ DE MIRANDA, O.C., p.58 nota 74b; CHEVALIER, O.C., p.239; BURNET, O.C., p.55-56.

ocurre es esto. Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí. ¿Debemos decir que es algo, o que no es nada?

—Digamos que es algo ¡por Zeus!—replicó Simmias—y con una maravillosa convicción.

—¿Sabemos acaso lo que es en sí mismo?

—Sí—respondió.

—¿De dónde hemos adquirido el conocimiento de ello? ¿Será tal vez de las cosas de que hace un momento hablábamos? ¿Acaso al ver leños, piedras u otras cosas iguales, cualesquiera que sean, pensamos por ellas en lo igual en el sentido mencionado, que es algo diferente de ellas? ¿O no se te muestra a ti como algo diferente? Considéralo también así: ¿No es cierto que piedras y leños que son iguales, aun siendo los mismos, parecen en ocasiones iguales a unos y a otros no?

—En efecto.

273 —¿Y qué? ¿Las cosas que son en realidad iguales se muestran a veces ante ti como desiguales, y la igualdad como desigualdad?

—Nunca, Sócrates.

—Luego no son lo mismo—replicó—las cosas esas iguales que lo igual en sí.

—No me lo parecen en modo alguno, Sócrates.

—Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento?

—Es enteramente cierto lo que dices.

—Y esto, ¿no ocurre, bien porque es semejante a ellas, bien porque es diferente?

—Exacto.

—En efecto—dijo Sócrates—, no hay en ello ninguna diferencia. Si al ver un objeto piensas a raíz de verlo en otro, bien sea semejante o diferente, es necesario que este proceso haya sido un recuerdo.

—Sin duda alguna.

—¿Y qué?—continuó—, ¿no nos ocurre algo similar en el caso de los leños y de esas cosas iguales que hace un momento mencionábamos? ¿Acaso se nos presentan iguales de la misma

273 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.25; ALVAREZ DE MIRANDA, O.C., p.59 nota 74c.74d, p.60 nota 74e; BURNET, O.C., p.56-57.

manera que lo que es igual en sí? ¿Les falta algo para ser tal y como es lo igual, o no les falta nada?

—Les falta, y mucho—respondió.

—Ahora bien, cuando se ve algo y se piensa: esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier otro ser, pero le falta algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior, ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente con el conocimiento de aquello a que dice que esto otro se asemeja, pero que le falta algo para una similitud completa?

—Necesario es reconocerlo.

—¿Qué respondes entonces? ¿Nos ocurre o no lo mismo con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

—Lo mismo enteramente.

—Luego es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual, con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

—Así es.

274 —Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver, el tocar o cualquier otra percepción; que lo mismo digo de todas ellas.

—En efecto, Sócrates, pues su caso es el mismo, al menos respecto de lo que pretende demostrar el razonamiento.

—Pues bien, a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presentan aspiran a lo que es igual, pero son diferentes a esto. ¿Es así como lo decimos?

—Es así.

—Luego antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas, y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embargo, inferiores.

—Necesario es, Sócrates, según lo dicho anteriormente.

—Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y teníamos las restantes percepciones?

—Efectivamente.

274 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.25-26; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.61 nota 75b; BURNET, o.c., p.57-58.

—¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual?

—Sí.

—En ese caso, según parece, por necesidad lo teníamos adquirido antes de nacer.

—Eso parece.

275 —Pues bien, si lo adquirimos antes de nacer y nacimos con él, ¿no sabíamos ya antes de nacer e inmediatamente después de nacer, no sólo lo que es igual en sí, sino también lo mayor, lo menor y todas las demás cosas de este tipo? Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo igual en sí, que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo santo, o sobre todas aquellas cosas que, como digo, sellamos con el rótulo de "lo que es en sí", tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas.

—Así es.

—Y si, tras haberlos adquirido, no los olvidáramos cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre lo conservaríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y, por el contrario, Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

—Sin duda alguna, Sócrates—respondió.

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? ¿Y si a este proceso le denominamos recordar, no le daríamos el nombre exacto?

—Completamente.

276 —Al menos, en efecto, se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se experimenta otra sensación cualquiera, el pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada, y a la que aquélla se aproximaba bien por su diferencia o bien por su semejanza. Así que, como digo, una de dos, o nacemos con el conocimiento de aquellas cosas y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida o

275 GIL, o.c., p.180 nota 20; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.62 nota 75d; BURNET, o.c., p.58-59.

276 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.63 nota 76, p.64 nota 76b; BURNET, o.c., p.60.

los que decimos que aprenden después no hacen más que recordar, y el aprender en tal caso es recuerdo.

—Así es efectivamente, Sócrates.

—Entonces, Simmias, ¿cuál de las dos cosas escoges? ¿Nacemos nosotros en posesión del conocimiento o recordamos posteriormente aquello cuyo conocimiento habíamos adquirido con anterioridad?

—No puedo, Sócrates, en este momento escoger.

—¿Y qué? ¿Puedes tomar partido en esto otro y decir cuál es tu opinión sobre ello? Un hombre en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce, o no?

—Eso es de estricta necesidad, Sócrates—respondió.

—¿Y te parece también que todos pueden dar razón de esas cosas de las que hablábamos hace un momento?

—Tal sería mi deseo, ciertamente—replicó Simmias—, pero, por el contrario, mucho me temo que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

277 —Luego ¿es que no crees, Simmias—preguntó Sócrates—, que todos tengan un conocimiento de ellas?

—En absoluto.

—¿Recuerdan, entonces, lo que en su día aprendieron?

—Necesariamente.

—¿Cuándo adquirieron nuestras almas el conocimiento de estas cosas? Pues evidentemente no ha sido después de haber tomado nosotros forma humana.

—No, sin duda alguna.

—Luego fue anteriormente.

—Sí.

—En tal caso, Simmias, existen también las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, y tenían inteligencia.

—A no ser, Sócrates, que adquiramos esos conocimientos al nacer, pues aún queda ese momento.

—Sea, compañero. Pero, entonces, ¿en qué otro tiempo los perdemos? Pues nacemos sin ellos, como acabamos de convenir; ¿o es que los perdemos en el instante en que los adquirimos? ¿Puedes, acaso, indicar otro momento?

—En absoluto, Sócrates; no me di cuenta de que dije una tontería.

278 —¿Y es que la cuestión, Simmias, se nos presenta así?—continuó Sócrates—. Si, como repetimos una y otra vez,

277 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.24-25; BURNET, o.c., p.60-61.

278 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.35; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.66 nota 77; J. DERBOLAV, *The philosophical origins of Plato's Theory of Ideas*: Arch. Gesch. Phil. 54 (1972) 1-23; BURNET, o.c., p.61-62.

existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una realidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede de las sensaciones, porque encontramos en ella algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la misma manera que dichas realidades existen, exista también nuestra alma, incluso antes de que nosotros naciéramos. Pero si éstas no existen, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestras almas, antes incluso de que nosotros naciéramos, y de que, si no existen aquéllas, tampoco existan éstas?

—Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo—dijo Simmias—de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber, que nuestras almas existen antes de nacer nosotros del mismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y en mi opinión, al menos, la demostración queda hecha de un modo satisfactorio.

279 —Y en la de Cebes, ¿qué?—replicó Sócrates—, pues es preciso convencer también a Cebes.

—Lo mismo—dijo Simmias—, según creo. Y eso que es el hombre más reacio a dejarse convencer por los razonamientos. Sin embargo, creo que ha quedado plenamente convencido de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. Con todo, la cuestión de si, una vez que hayamos muerto, continuará existiendo, tampoco me parece a mí, Sócrates—agregó—, que se haya demostrado. Antes bien, estimo que aún sigue en pie la objeción que hizo Cebes hace un rato, el temor del vulgo de que, al morir el hombre, se disuelva el alma y sea para ella este momento el fin de su existencia. Pues ¿qué es lo que impide que nazca, se constituya y exista en cualquier otra parte, incluso antes de llegar al cuerpo humano, pero en el momento en que haya llegado a éste y se haya separado de él termine también su existencia y encuentre su destrucción?

—Dices bien, Simmias—repuso Cebes—. Es evidente que se ha demostrado algo así como la mitad de lo que es menester demostrar: que antes de nacer nosotros existía nuestra alma, pero es preciso añadir la demostración de que, una vez que hayamos muerto, existirá exactamente igual que antes de nuestro nacimiento, si es que la demostración ha de quedar completa.

280 —La demostración, ¡oh Simmias y Cebes!—dijo Sócrates—, queda hecha ya en este momento, si queréis combinar en uno solo este argumento con el que, con anterioridad a éste, admitimos aquel de que todo lo que tiene vida nace de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también necesario que exista, una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? Queda demostrado, pues, lo que decís desde este momento incluso. No obstante, me parece que, tanto tú como Simmias, discutiríais con gusto esta cuestión con mayor detenimiento, y que teméis, como los niños, que sea verdad que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo, en especial cuando se muere no en un momento de calma, sino en un gran vendaval.

Cebes, entonces, le dijo, sonriendo:

—Como si tuviéramos ese temor, intenta convencernos, ¡oh Sócrates! O mejor dicho, no como si fuéramos nosotros quienes lo tienen, pues tal vez haya en nuestro interior un niño que sea quien sienta tales miedos. Intenta, pues, disuadirle de temer a la muerte como al coco.

281 —Pues bien—replicó Sócrates—, preciso es aplicarle ensalmos cada día, hasta que le hayáis curado por completo.

—Y ¿de dónde sacaremos—respondió Cebes—un buen conjurador de tales males, puesto que tú nos abandonas?

—Grande es la Hélade, Cebes—repuso Sócrates—, en la que tiene que haber en alguna parte hombres de valía, y muchos son también los pueblos bárbaros que debéis escudriñar en su totalidad en búsqueda de un tal conjurador, sin ahorrar ni dineros ni trabajos, ya que no hay nada en lo que más oportunamente podríais gastar vuestros haberes. Y debéis también buscarlo entre vosotros mismos, pues tal vez no podríais encontrar con facilidad a quienes pudieran hacer esto mejor que vosotros.

—Así se hará, ciertamente—dijo Cebes—. Pero volvamos al punto en que hemos quedado, si te place.

—Desde luego que me place. ¿Cómo no iba a placermelo?

—Dices bien—repuso Cebes.

282 —¿Y lo que debemos preguntarnos a nosotros mismos—dijo Sócrates—, ¿no es algo así como esto: a qué clase de

280 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.68 nota 77e; BURNET, o.c., p.63-64.

281-295 FRIEDLANDER, o.c., p.41-44; TAYLOR, o.c., p.189-192.

281 ROBIN, o.c., p.34 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.68 nota 78; BURNET, o.c., p.64-65.

282 ROBIN, o.c., p.35 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.69 nota 78b; BURNET, o.c., p.65-66.

ser le corresponde el ser posible de disolverse y con respecto a qué clase de seres debe temerse que ocurra este percance y con respecto a qué otra clase no? Y a continuación, ¿no debemos considerar a cuál de estas dos especies de seres pertenece el alma y mostrarnos, según lo que resulte de ello, confiados o temerosos con respecto a la nuestra?

—Es verdad lo que dices—asintió Cebes.

—¿Y no es lo compuesto y lo que por naturaleza es complejo aquello a lo que corresponde el sufrir este percance, es decir, el descomponerse tal y como fue compuesto? Mas si por ventura hay algo simple, ¿no es a eso solo, más que a otra cosa, a lo que corresponde el no padecerlo?

—Me parece que es así—respondió Cebes.

—¿Y no es sumamente probable que lo que siempre se encuentra en el mismo estado y de igual manera sea lo simple, y lo que cada vez se presenta de una manera distinta y jamás se encuentra en el mismo estado sea lo compuesto?

—Tal es, al menos, mi opinión.

283 —Pasemos, pues—prosiguió—, a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, cada una de las realidades en sí, el ser, ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tienen en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

—Necesario es, Sócrates—respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o, todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas—respondió Cebes—; jamás se presentan del mismo modo.

—Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con

283 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.70 nota 78d; BURNET, o.c., p.66.67.68.

otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son indivisibles y no se las puede percibir con la vista?

—Completamente cierto es lo que dices—respondió Cebes.

284 —¿Quieres que admitamos—prosiguió Sócrates—dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

—¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca está?

—Admitamos también esto—respondió Cebes.

—Sigamos, pues—prosiguió—, ¿hay una parte en nosotros que es el cuerpo y otra que es el alma?

—Imposible sostener otra cosa.

—¿Y a cuál de esas dos especies diríamos que es más similar y más afín el cuerpo?

—Claro es para todos que a la visible—respondió.

—¿Qué, y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

—Los hombres, al menos, Sócrates, no la pueden ver.

—Pero nosotros hablábamos de lo que es visible y de lo que no lo es para la naturaleza del hombre, ¿o con respecto a qué otra naturaleza crees que hablamos?

—Con respecto a la de los hombres.

—¿Qué decimos, pues, del alma? ¿Es algo que se puede ver o que no se puede ver?

—Que no se puede ver.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Luego el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y éste, a su vez, más semejante que aquélla a lo visible.

—De toda necesidad, Sócrates.

285 —¿Y no decíamos también hace un momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido—pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar algo mediante un sentido—es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole?

—En efecto.

—¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma, allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo? ¿Y que, como si fuera por afinidad, reúnese con ello siempre

284 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.72 nota 79 b; BURNET, o.c., p.68.

285 ROBIN, o.c., p.38 nota 1; BURNET, o.c., p.69.

que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

—Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, ¡oh Sócrates!—repuso.

—Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

—Mi parecer, Sócrates—respondió Cebes—, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no.

—¿Y el cuerpo, qué?

—Se asemeja más a la otra especie.

286 —Considera ahora la cuestión, teniendo en cuenta el que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, y lo mortal para ser mandado y servir?

—Tal es, al menos, mi parecer.

—Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?

—Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

—Considera ahora, Cebes—prosiguió—, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así?

—No podemos.

287 —Y entonces, ¿qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble o el aproximarse a ese estado?

286 ROBIN, o.c., p. 38 nota 2; J. CHEVALIER, o.c., p.238; BURNET, o.c., p.69.

287 ROBIN, o.c., p. 39 nota 3; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.75 nota 80c p.76 nota 80d; BURNET, o.c., p.70-71.

—¡Cómo no!

—Pues bien, tú observas—dijo—que, cuando muere un hombre, su parte visible y que yace en lugar visible, es decir, su cuerpo, que denominamos cadáver, y al que le corresponde el disolverse, deshacerse y disiparse, no sufre inmediatamente ninguno de estos cambios, sino que se conserva durante un tiempo bastante largo, y si el finado tiene el cuerpo en buen estado y muere en una buena estación del año, se mantiene incluso mucho tiempo. Y si el cuerpo se pone enjuto y es embalsamado, como las momias de Egipto, consérvese entero, por decirlo así, un tiempo indefinido. Además, hay algunas partes del cuerpo, los huesos, los tendones y todo lo que es similar, que aunque aquél se pudra son, valga la palabra, inmortales. ¿No es verdad?

—Sí.

288 —Y el alma, entonces, la parte invisible, que se va a otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, al Hades en el verdadero sentido de la palabra, a reunirse con un dios bueno y sabio, a un lugar al que, si la divinidad quiere, también habrá de encaminarse al punto mi alma; ese alma, repito, cuya índole es tal como hemos dicho, y que así es por naturaleza, ¿queda disipada y destruida acto seguido de separarse del cuerpo, como afirma el vulgo? Ni por lo más remoto, ¡oh amigos Cebes y Simmias!, sino que, muy al contrario, lo que sucede es esto. Si se separa del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido ningún comercio con él a lo largo de la vida, sino que lo ha rehuido, y ha conseguido concentrarse en sí misma, por haberse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que esto no es una práctica de la muerte?

—Completamente.

—Así, pues, si en tal estado se encuentra, se va a lo que es semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sabio, adonde, una vez llegada, le será posible ser feliz, libre de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y demás males humanos, como se dice de los iniciados, pasando verdaderamente el resto del tiempo en compañía de los dioses. ¿Debemos afirmarlo así, Cebes, o de otra manera?

289 —Pero en el caso, supongo yo, de que se libere del cuerpo manchada e impura, por tener con él continuo trato,

288 ROBIN, o.c., p.40 nota 3; GIL, o.c., p.189 nota 22; BURNET, o.c., p.71-72.
289 ROBIN, o.c., p.41 nota 1; GIL, o.c., p.191 nota 23; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.79 nota 81c; BURNET, o.c., p.72-73.

cuidarle y amarle, hechizada por él y por las pasiones y placeres, hasta el punto de no considerar que exista otra verdad que lo corporal, que aquello que se puede tocar y ver, beber y comer, o servirse de ello para gozo de amor, en tanto que aquello que es oscuro a los ojos e invisible, pero inteligible y susceptible de aprehenderse con la filosofía, está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rehuirlo; un alma que en tal estado se encuentre, ¿crees tú que se separa del cuerpo, sola y en sí misma y sin estar contaminada?

—En lo más mínimo—respondió.

—¿Sepárase entonces, supongo, dislocada por el elemento corporal, que el trato y la compañía del cuerpo hicieron connatural a ella, debido al continuo estar juntos y a la gran solicitud que por él tuvo?

—Exacto.

—Mas a éste, querido, preciso es considerarle pesado, agobiante, terrestre y visible. Al tenerlo, pues, un alma de esa índole es entorpecida y arrastrada de nuevo al lugar visible, por miedo de lo invisible y del Hades, según se dice, y da vueltas alrededor de monumentos fúnebres y sepulturas, en torno de los que se han visto algunos sombríos fantasmas de almas; imágenes ésas que es lógico que produzcan tales almas, que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible, por lo cual se ven.

—Es verosímil, Sócrates.

290 —Es verosímil, ciertamente, Cebes. Y asimismo lo es que no sean esas almas las de los buenos, sino las de los malos, que son obligadas a errar en torno de tales lugares en castigo de su anterior modo de vivir, que fue malo. Y andan errantes hasta el momento en que, por el deseo que siente su acompañante, el elemento corporal, son atadas a un cuerpo. Y, como es natural, los cuerpos a que son atadas tienen las mismas costumbres que ellas habían tenido en su vida.

—¿Qué clase de costumbres son esas que dices, Sócrates?

—Digo, por ejemplo, que los que se han entregado a la glotonería, al desenfreno, y han tenido desmedida afición a la bebida sin moderarse, es natural que entren en el linaje de los asnos y de los animales de la misma calaña. ¿No lo crees así?

—Es completamente lógico lo que dices.

—Y los que han puesto por encima de todo las injusticias, las tiranías y las rapiñas, en el de los lobos, halcones y mila-

290 ROBIN, p.42 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.79 nota 81c; BURNET, o.c., p.73-74.

nos. O ¿a qué otro lugar decimos que pueden ir a parar tales almas?

—No hay duda—contestó Cebes—, a tales cuerpos.

—¿Y no está claro—prosiguió—con respecto a las demás almas, a dónde irá a parar cada una, según las semejanzas de sus costumbres?

—Sí lo está—respondió—, ¿cómo no va a estarlo!

291—Ahora bien, ¿no es cierto—continuó Sócrates—que aun dentro de este grupo, los más felices y los que van a parar a mejor lugar son los que han practicado la virtud popular y cívica que llaman moderación y justicia, que nace de la costumbre y la práctica sin el concurso de la filosofía y de la inteligencia?

—¿Por qué son éstos los más felices?

—Porque es natural que lleguen a un género de seres que sea tal como ellos son, sociable y civilizado, como puede serlo el de las abejas, avispas y hormigas, e incluso que retornen al mismo género humano, y de ellos nazcan hombres de bien.

—Es natural.

292 —Pero al linaje de los dioses, a ése es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; que ahí sólo es lícito que llegue el deseo de saber. Por esa razón, ¡oh amigos Simmias y Cebes!, los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio, ni a la pobreza les arredra, como al vulgo y a los amantes de la riqueza, ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña la miseria, como los amantes de poder y de honores, por lo cual abstienen de tales cosas.

—Efectivamente, Sócrates—dijo Cebes—, lo contrario no estaría en consonancia con ellos.

—Sin duda alguna, ¡por Zeus!—repuso éste—. Por eso las mandan a paseo en su totalidad quienes tienen algún cuidado de su alma y no viven para el cuerpo, ocupados en modelarle, y no siguen el mismo camino de aquéllos, en la idea de que no saben adonde van, sino que, pensando que no deben obrar en contra de la filosofía y de la liberación y purificación que ésta procura, se encaminan en pos de ella por el camino que les indica.

—¿Cómo, Sócrates?

291 ROBIN, o.c., p.43 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.80 nota 82b; BURNET, o.c., p.74.

292 ROBIN, o.c., p.43 nota 2; BURNET, o.c., p.74-76.

293 —Yo te lo diré—respondió—. Conocen, en efecto, los deseos de saber que, cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión, en vez de hacerlo ella por su cuenta y por medio de sí misma; en una palabra, revolcándose en la total ignorancia; y que la filosofía ve que lo terrible de esa prisión es que se opera por medio del deseo, de suerte que puede ser el mismo encadenado el mayor cooperador de su encadenamiento. Así, pues, como digo, los amantes de aprender saben que, al hacerse cargo la filosofía de nuestra alma en tal estado, le da consejos suavemente e intenta liberarla, mostrándole que está lleno de engaño el examen que se hace por medio de los ojos, y también el que se realiza valiéndose de los oídos y demás sentidos; que asimismo aconseja al alma retirarse de éstos y a no usar de ellos en lo que no sea de necesidad, invitándola a recogerse y a concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y de por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí; que, en cambio, lo que examina valiéndose de otros medios y que en cada caso se presenta de diferente modo, la enseña a no considerarlo verdadero en nada; y también que lo que es así es sensible y visible, mientras que lo que ella ve es inteligible e invisible. Así, pues, por creer el alma del verdadero filósofo que no se debe oponer a esta liberación, se aparta consecuentemente de los placeres y deseos, penas y temores, en lo que puede, porque piensa que, una vez que se siente un intenso placer, temor, pena o deseo, no padece por ello uno de esos males tan grandes que pudieran pensarse, como, por ejemplo, el ponerse enfermo o el hacer un derroche de dinero por culpa del deseo, sino que lo que sufre es el mayor y el supremo de los males, y encima sin que lo tome en cuenta.

294 —¿Cuál es ese mal, Sócrates?—preguntó Cebes.

—Que el alma de todo hombre, a la vez que siente un intenso placer o dolor en algo, es obligada también a considerar que aquello con respecto a lo cual le ocurre esto en mayor grado es lo más evidente y verdadero, sin que sea así. Y éste es el caso especialmente de las cosas visibles. ¿No es verdad?

—Por completo.

—¿Y no es cierto que en el momento de sentir tal afeción es cuando el alma es encadenada más por el cuerpo?

—¿Cómo?

293 ROBIN, o.c., p.44 nota 3; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.82 nota 82e; BURNET, o.c., p.76.

294 ROBIN, o.c., p.45 nota 2-3; BURNET, o.c., p.76-77.

—Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava al cuerpo, la sujeta como con un broche, la hace corpórea y la obliga a figurarse que es verdadero lo que afirma el cuerpo. Pues por tener las mismas opiniones que el cuerpo y deleitarse con los mismos objetos, por fuerza adquiere, según creo, las costumbres y el mismo régimen de vida que el cuerpo, y se hace de tal calaña que nunca puede llegar al Hades en estado de pureza, sino que parte allá contaminada siempre por el cuerpo, de tal manera que pronto cae de nuevo en otro cuerpo y en él echa raíces, como si hubiera sido sembrada, quedando, en consecuencia, privada de la existencia en común con lo divino, puro y que sólo tiene una única forma.

—Grandísima verdad es lo que dices, Sócrates—dijo Cebes.

—Por tanto, Cebes, ésa es la razón de que los que reciben con justicia el nombre de amantes del saber sean moderados y valientes, no la que aduce el vulgo. ¿O tú crees que es ésta?

—No, por cierto. Yo no lo creo así.

295 —No, sin duda. Por el contrario, así sería como calculara el alma de un filósofo, y no creería que, si a la filosofía atañe el desatarla, a ella, en cambio, mientras aquélla la desata, le corresponde entregarse a los placeres y penas, para atarse de nuevo y realizar un trabajo sin fin, como el de Penélope, manejando el telar en el sentido contrario. Antes bien, pone en calma las pasiones, sigue al razonamiento, y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no es objeto de opinión, y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberándose de los males humanos. Y, como consecuencia de tal régimen de vida, no hay peligro de que sienta temor (puesto que hase ejercitado en ello), ¡oh Simmias y Cebes!, de quedar esparcida en el momento de separarse del cuerpo, o de ser disipada por el soplo de los vientos y de marcharse en un vuelo, sin existir ya en ninguna parte.

Después de decir esto Sócrates, prodújose silencio durante mucho rato, y tanto el mismo Sócrates, según se dejaba ver, como la mayor parte de nosotros, estaba absorto en el argumento expuesto...

296 ... Soc.—Y una vez oí decir a alguien mientras leía de

295 ROBIN, o.c., p.46 nota 1.2; GIL, o.c., p.195 nota 25 p. 133; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.85 nota 84; BURNET, o.c., p.77.

296-298 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.26-27, 234-235; CHEVALIER, *Hist. de la Pensée I* (Paris 1955) p.234-235, 238; GIL, o.c., p.220 nota 40 p.138; ROBIN, o.c., p.XLVI-XLIX; CARRONARA, N. B., *Il ricordo di Anassagora nel Fedone platonico*: *Sophia* 40 (1972) 82-87; TAYLOR, o.c., p.200-202.

296-303 FRIEDLÄNDER, o.c., p.47-49; TAYLOR, o.c., p.199-204; CRESWELL, M. J.,

un libro de Anaxágoras, según dijo, que es la mente lo que pone todo en orden y la causa de todas las cosas. Regocijéme con esta causa y me pareció que, en cierto modo, era una ventaja que fuera la mente la causa de todas las cosas. Pensé que, si eso era así, la mente ordenadora ordenaría y colocaría todas y cada una de las cosas allí donde mejor estuvieran. Así, pues, si alguno quería encontrar la causa de cada cosa, según la cual nace, perece o existe, debía encontrar sobre ello esto: cómo es mejor para ella ser, padecer o realizar lo que fuere. Y, según este razonamiento, resultaba que al hombre no le correspondía examinar ni sobre eso mismo, ni sobre las demás cosas nada que no fuera lo mejor y lo más conveniente, pues, a la vez, por fuerza, conocería también lo peor, puesto que el conocimiento que versa sobre esos objetos es el mismo. Haciéndome, pues, con deleite estos cálculos, pensé que había encontrado en Anaxágoras a un maestro de la causa de los seres de acuerdo con mi deseo, y que primero me haría conocer si la tierra es llana o esférica, y, una vez que lo hubiera hecho, me explicaría a continuación la causa y la necesidad, diciéndome lo que era lo mejor, y también que lo mejor era que fuera de tal forma. Y si dijera que estaba en el centro, me explicaría acto seguido que lo mejor era que estuviera en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no echar de menos otra especie de causa. E igualmente estaba dispuesto a informarme sobre el sol, la luna y los demás astros, a propósito de sus velocidades relativas, sus revoluciones y demás cambios, del porqué es mejor que cada uno haga y padezca lo que hace y padece. Pues no hubiera creído nunca que él, diciendo que habían sido ordenados por la mente, les asignaría otra causa que el hecho de que lo mejor es que estén tal y como están. Así, pues, creía que, al atribuir la causa a cada una de esas cosas y a todas en común, explicaría también lo que es mejor para cada una de ellas y el bien común a todas. ¡Por nada del mundo hubiera vendido mis esperanzas! Antes bien, con gran diligencia cogí los libros y los leí lo más rápidamente que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor.

297 Mas mi maravillosa esperanza, ¡oh compañero!, la abandoné una vez que, avanzando en la lectura, vi que mi hombre no usaba para nada la mente, ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las causas las asignaba al aire, al éter y a otras muchas cosas extrañas.

Plato's Theory of causality, *Phedo* 95-106: *Austr. Journ. Phil.* 49 (1971) 244-249; BURGE, G. I., *The Ideas as aitiai in the Phedo*: *Phronesis* 16 (1971) 1-13.

297 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.121 nota 98b, p.122 nota 98c, p.123 nota 99; BURNET, o.c., p.104-105.

Me pareció que le ocurría algo sumamente parecido a alguien que dijera que Sócrates todo lo que hace lo hace con la mente y, acto seguido, al intentar enumerar las causas de cada uno de los actos que realizo, dijera en primer lugar que estoy aquí sentado porque mi cuerpo se compone de huesos y tendones; que los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan los unos de los otros, en tanto que los tendones tienen la facultad de ponerse en tensión y de relajarse, y envuelven los huesos juntamente con las carnes y la piel que los sostienen; que, en consecuencia, al balancearse los huesos en sus coyunturas, los tendones, con su relajamiento y su tensión, hacen que sea yo ahora capaz de doblar los miembros, y que ésa es la causa de que yo esté aquí sentado con las piernas dobladas. E igualmente, con respecto a mi conversación con vosotros, os expusiera otras causas análogas imputándolo a la voz, al aire, al oído y a otras mil cosas de esta índole, y descuidándose de decir las verdaderas causas, a saber, que, puesto que a los atenienses les ha parecido lo mejor el condenarme, por esta razón a mí también me ha parecido lo mejor el estar aquí sentado, y lo más justo el someterme, quedándome aquí, a la pena que ordenen. Pues, ¡por el perro!, tiempo ha, según creo, que estos tendones y estos huesos estarían en Megara o en Beocia, llevados por la apariencia de lo mejor, de no haber creído yo que lo más justo y lo más bello era, en vez de escapar y huir, el someterme en acatamiento a la ciudad a la pena que me impusiera. Llamar causas a cosas de aquel tiempo es excesivamente extraño. Pero si alguno dijera que, sin tener tales cosas, huesos, tendones y todo lo demás que tengo, no sería capaz de llevar a la práctica mi decisión, diría la verdad.

298 Sin embargo, el decir que por ellas hago lo que hago, y eso obrando con la mente, en vez de decir que es por la elección de lo mejor, podría ser una grande y grave ligereza de expresión. Pues, en efecto, lo es el no ser capaz de distinguir que una cosa es la causa real de algo, y otra aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa. Y esto, según se ve, es a lo que los más, andando a tientas como en las tinieblas, le dan el nombre de causa, empleando un término que no le corresponde. Por ello, el uno, poniendo alrededor de la tierra un torbellino, formado por el cielo, hace que así se mantenga en su lugar; el otro, como si fuera una ancha artesa, le pone como apoyo y base el aire. Pero la potencia que hace que esas cosas estén colocadas ahora en la forma mejor que pueden colocarse, a ésa ni la buscan, ni creen tampoco que

tenga una fuerza divina, sino que estiman que un día podrían descubrir a un Atlante más fuerte, más inmortal que el del mito y que sostenga mejor todas las cosas, sin pensar que es el bien y lo debido lo que verdaderamente ata y sostiene todas las cosas. Pues bien, por aprender cómo es tal causa, me hubiera hecho con grandísimo placer discípulo de cualquiera; pero, ya que me vi privado de ella, y no fui capaz de descubrirla por mí mismo, ni de aprenderla de otro, ¿quieres que te exponga, Cebes, la segunda navegación que en busca de la causa he realizado?

—Lo deseo extraordinariamente—respondió.

299 —Pues bien—dijo Sócrates—, después de esto y una vez que me había cansado de investigar las cosas, creí que debía prevenirme de que no me ocurriera lo que les pasa a los que contemplan y examinan el sol durante un eclipse. En efecto, hay algunos que pierden la vista, si no contemplan la imagen del astro en el agua o en algún otro objeto similar. Tal fue, más o menos, lo que yo pensé, y se apoderó de mí el temor de quedarme completamente ciego de alma si miraba a las cosas con los ojos y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos. Así, pues, me pareció que era menester refugiarme en los conceptos y contemplar en aquellos la verdad de las cosas. Tal vez no se parezca esto en cierto modo a aquello con lo que lo comparo, pues no admito en absoluto que el que examina las cosas en los conceptos las examine en imágenes más bien que en su realidad. Así que por aquí es por donde me he lanzado siempre, y tomando en cada ocasión como fundamento el juicio que juzgo el más sólido, lo que me parece estar en consonancia con él lo establezco como si fuera verdadero, no sólo en lo referente a la causa, sino también en lo referente a todas las demás cosas, y el que no, como no verdadero. Pero quiero explicarte con mayor claridad lo que digo porque, según creo, ahora tú no me comprendes.

—No, ¡por Zeus!—dijo Cebes—, no demasiado bien.

—Pues lo que quiero decir—repuso Sócrates—no es nada nuevo, sino eso que nunca he dejado de decir en ningún momento, tanto en otras ocasiones como en el razonamiento pasado. Así es que voy a intentar exponerte el tipo de causa con el que me he ocupado, y de nuevo iré a aquellas cosas que repetimos siempre, y en ellas pondré el comienzo de mi exposición, aceptando como principio que hay algo que es bello

en sí y de por sí, bueno, grande y que igualmente existen las demás realidades de esta índole. Si me concedes esto y reconoces que existen estas cosas, espero que a partir de ellas descubriré y te demostraré la causa de que el alma sea algo inmortal.

—Ea, pues—replicó Cebes—, hazte a la idea de que yo te lo concedo: no tienes más que acabar.

300 —Considera, entonces—dijo Sócrates—, si en lo que viene a continuación de esto compartes mi opinión. A mí me parece que, si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí. Y lo mismo digo de todo. ¿Estás de acuerdo con dicha causa?

—Estoy de acuerdo—respondió.

—En tal caso—continuó Sócrates—, ya no comprendo ni puedo dar crédito a las otras causas, a esas que aducen los sabios. Así, pues, si alguien me dice que una cosa cualquiera es bella, bien por su brillante color, o por su forma, o cualquier otro motivo de esta índole—mando a paseo a los demás, pues me embrollo en todos ellos—, tengo en mí mismo esta simple, sencilla y quizá ingenua convicción de que no la hace bella otra cosa que la presencia o participación de aquella belleza en sí, la tenga por donde sea y del modo que sea. Esto ya no insisto en afirmarlo; sí, en cambio, que es por la belleza por lo que todas las cosas bellas son bellas. Pues esto me parece lo más seguro para responder, tanto para mí como para cualquier otro; y pienso que ateniéndome a ello jamás habré de caer, que seguro es de responder para mí y para otro cualquiera que por la belleza las cosas bellas son bellas. ¿No te lo parece también a ti?

—Sí.

—¿Y también que por la grandeza son grandes las cosas grandes y mayores las mayores, y por la pequeñez pequeñas las pequeñas?

—Sí.

301 —Luego tampoco admitirías que alguien dijera que un hombre es mayor que otro por la cabeza, y que el más pequeño es más pequeño por eso mismo, sino que jurarías que lo que tú dices no es otra cosa que todo lo que es mayor que otra cosa no lo es por otro motivo que el tamaño, y que por eso es mayor, por el tamaño, en tanto que lo que es más pequeño no es más pequeño por otra razón que no sea la pequeñez.

300 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.29-30; ROBIN, o.c., p.L nota 3; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.126 nota 100c, p.127 nota 100d.100e; BURNEZ, o.c., p.110-112.

301 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.29-30; ROBIN, p.LI; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.128 nota 101; BURNET, o.c., p.112.

Pues, si no me engaño, tendrías miedo de que te saliera al paso una objeción, si sostienes que alguien es mayor y menor por la cabeza; en primer lugar, la de que por el mismo motivo lo mayor sea mayor y lo menor menor y, en segundo lugar, la de que por la cabeza que es pequeña lo mayor sea mayor. Y esto es algo prodigioso, el que por algo pequeño alguien sea grande. ¿No tendrías miedo de esto?

—Yo sí—respondió Cebes, echándose a reír.

—¿Y no tendrías miedo de decir—continuó Sócrates—que diez son más que ocho con dos, y que ésta es la causa de su ventaja, en vez de decir que lo son en cantidad y por causa de la cantidad? ¿Y que lo que mide dos codos es más que lo que mide uno en la mitad y no en el tamaño? Pues el motivo de temor es el mismo.

—Por completo—replicó.

302 —¿Y qué? ¿No te guardarías de decir que, cuando se agrega una unidad a una unidad, es la adición la causa de que se produzcan dos, o cuando se divide algo, lo es la división? Es más, dirías a voces que desconoces otro modo de producirse cada cosa que no sea la participación en la esencia propia de todo aquello en lo que participe; y que en estos casos particulares no puedes señalar otra causa de la producción de dos que la participación en la dualidad; y que es necesario que en ella participen las cosas que hayan de ser dos, así como lo es también que participe en la unidad lo que haya de ser una sola cosa. En cuanto a esas divisiones, adiciones y restantes sutilezas de ese tipo, las mandarías a paseo, abandonando esas respuestas a los que son más sabios que tú. Tú, en cambio, temiendo, como se dice, tu propia sombra y tu falta de pericia, afianzándote en la seguridad que confiere ese principio, responderías como se ha dicho. Mas si alguno se aferrase al principio en sí, le mandarías a paseo y no le responderías hasta que hubieras examinado si las consecuencias que de él derivan concuerdan o no entre sí. Mas una vez que te fuera preciso dar razón del principio en sí, la darías procediendo de la misma manera, admitiendo de nuevo otro principio, aquel que se te mostrase como el mejor entre los más generales, hasta que llegases a un resultado satisfactorio. Pero no harías un amasijo como los que discuten el pro y el contra, hablando a la vez del principio y de las consecuencias que de él derivan, si es que quieres descubrir alguna realidad. Pues tal vez esos hombres no discuten ni se preocupan en absoluto de eso, porque tienen la capacidad, a pesar de embrollar todo por su sabiduría,

302 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.29; BURNET, o.c., p.113.

de contentarse a sí mismos. Pero tú, si verdaderamente perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo.

—Dices muchísima verdad—exclamaron a la vez Simmias y Cebes.

EQ.—¡Por Zeus!, Fedón, es natural. Pues me parece que expuso esto con maravillosa claridad, incluso para quien tenga una corta inteligencia.

FED.—Efectivamente, Equócrates, así nos pareció también a todos los presentes.

EQ.—Y a nosotros los ausentes que ahora te escuchamos. Pero, ¿qué fue lo que se dijo a continuación?

303 FED.—Según creo, una vez que se pusieron de acuerdo con él en esto, y se convino en que cada una de las ideas era algo, y que, por participar en éstas, las demás cosas reciben de ellas su nombre, preguntó a continuación:

—Si dices esto así, ¿no dices entonces, cuando aseguras que Simmias es más grande que Sócrates, pero más pequeño que Fedón, que en Simmias se dan ambas cosas: la grandeza y la pequeñez?

—Sí.

—Sin embargo—dijo Sócrates—, ¿no reconoces que el que Simmias sobrepase a Sócrates no es en realidad tal y como se expresa de palabra? Pues la naturaleza de Simmias no es tal que sobresalga por eso, por ser Simmias, sino por el tamaño que da la causalidad que tiene. Ni tampoco le sobrepasa a Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con el tamaño de aquél.

—Es verdad.

—Ni tampoco es sobrepasado por Fedón porque Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simmias.

—Así es.

304 —Luego, por esta razón, Simmias recibe el nombre de pequeño o de grande, estando entre medias de ambos: al tamaño de uno ofrece su pequeñez, de suerte que le sobrepasa éste, y al otro presenta su grandeza, que sobrepasa la pequeñez de este último—y, a la vez que sonreía, añadió—: Parece que voy a hablar como un escritor artificioso, pero en realidad ocurre, sobre poco más o menos, lo que digo.

Cebes le dio su asentimiento.

303 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.28-30; ROBIN, o.c., p.LIIIs; BURNET, o.c., p.115.

304 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.30; ROBIN, o.c., p.LIV, p.77 nota 1.2; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.131 nota 102b, p.133 nota 102e; BURNET, o.c., p.116.

—Y lo digo porque quiero que tú compartas mi opinión. En efecto, a mí me parece que no sólo la grandeza en sí nunca quiere ser a la vez grande y pequeña, sino también que la grandeza que hay en nosotros jamás acepta lo pequeño, ni quiere ser sobrepasada, sino que, una de dos, o huye y deja libre el puesto cuando sobre ella avanza su contrario, lo pequeño, o bien parece al avanzar sobre ella éste. Pero si espera a pie firme y aguanta a la pequeñez, no quiere ser otra cosa que lo que fue. Así, por ejemplo, yo, que he recibido y aguantado a pie firme la pequeñez, mientras sea todavía quien soy, soy ese mismo hombre pequeño. Asimismo, aquello que es grande no se atreve a ser pequeño. Y de igual manera también, la pequeñez que hay en nosotros nunca quiere hacerse ni ser grande, ni tampoco ninguno de los contrarios, mientras siga siendo lo que era, quiere hacerse y ser a la vez su contrario, sino que, o se retira o perece en ese cambio...

305 ... Por último, los que se estima que se han distinguido por su piadoso vivir son los que, liberados de estos lugares del interior de la tierra y escapando de ellos como de una prisión, llegan arriba a la pura morada y se establecen sobre la tierra. Y entre éstos, los que se han purificado de un modo suficiente por la filosofía viven completamente sin cuerpos para toda la eternidad, y llegan a moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describir, ni el tiempo basta para ello en el actual momento. Pues bien, ¡oh Simmias!, por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande. Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantar a sí mismo; razón ésta por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hace rato. Así que, por todos estos motivos, debe mostrarse animoso con respecto de su propia alma todo hombre que durante su vida haya enviado a paseo los placeres y ornatos del cuerpo, en la idea de que eran para él algo ajeno, y en la convicción de que producen más mal

305 GIL, o.c., p.249 nota 49.50, p.142; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.162 nota 114e, p.163 nota 102e; FRIEDLANDER, o.c., p.52-53; TAYLOR, o.c., p.207; BURNET, o.c., p.142-143.

304-306 ROBIN, o.c., p.LXIV.

que bien; todo hombre que se haya afanado, en cambio, en los placeres que versan sobre el aprender y adornado su alma, no con galas ajenas, sino con las que le son propias: la moderación, la justicia, la valentía, la libertad, la verdad; y en tal disposición espera ponerse en camino del Hades [con el convencimiento de que lo emprenderá cuando le llame el destino]. Vosotros, ¡oh Simmias, Cebes y demás amigos!, os marcharéis después cada uno en un momento dado. A mí me llama ya ahora el destino, diría un héroe de tragedia, y casi es la hora del encaminarse al baño, pues me parece mejor beber el veneno una vez lavado y no causar a las mujeres la molestia de lavar un cadáver.

306 Al acabar de decir esto, le preguntó Critón:

—Está bien, Sócrates, Pero ¿qué es lo que nos encargas hacer a éstos o a mí, bien con respecto a tus hijos o con respecto a cualquier otra cosa que pudiera ser más de tu agrado si lo hiciéramos?

—Lo que siempre estoy diciendo, Critón—respondió—, nada nuevo. Si os cuidáis de vosotros mismos, cualquier cosa que hagáis no sólo será de mi agrado, sino también del agrado de los míos y del propio vuestro, aunque ahora no lo reconocáis. En cambio, si os descuidáis de vosotros mismos y no queréis vivir siguiendo, por decirlo así, las huellas de lo que ahora y en el pasado se ha dicho, por más que ahora hagáis muchas vehementes promesas, no conseguiréis nada.

—Descuida—replicó—, que pondremos nuestro empeño en hacerlo así. Pero ¿de qué manera debemos sepultarte?

—Como queráis—respondió—, si es que me cogéis y no me escapo de vosotros. —Y, a la vez que sonreía serenamente, nos dijo, dirigiendo su mirada hacia nosotros—: No logro, amigos, convencer a Critón de que yo soy ese Sócrates que conversa ahora con vosotros y que ordena cada cosa que se dice, sino que cree que soy aquel que verá cadáver dentro de un rato, y me pregunta por eso cómo debe hacer mi sepelio. Y el que yo desde hace rato esté dando muchas razones para probar que, en cuanto beba el veneno, ya no permaneceré con vosotros, sino que me iré hacia una felicidad propia de bienaventurados, paréceme vano empeño y que lo hago para consolaros a vosotros al tiempo que a mí mismo. Así que—agregó—salidme fiadores ante Critón, pero de la fianza contraria a la que éste presentó ante los jueces. Pues éste garantizó que yo permanecería. Vosotros garantizad que no permaneceré una vez que muera, sino

306 ROBIN, o.c., p.98 nota 1; ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.165 nota 115 c; TAYLOR, o.c., p.208; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée I* (Paris 1955) p.223; BURNET, o.c., p.143-144.

que me marcharé, para que así Critón lo soporte mejor, y al ver quemar o enterrar mi cuerpo no se irrite como si yo estuviera padeciendo cosas terribles, ni diga durante el funeral que expone, lleva a enterrar o está enterrando a Sócrates. Pues ten bien sabido, ¡oh excelente Critón!—añadió—, que el no hablar con propiedad no sólo es una falta en eso mismo, sino también produce mal en las almas. Ea, pues, es preciso que estés animoso, y que digas que es mi cuerpo lo que sepultas, y que lo sepultes como a ti te guste y pienses qué está más de acuerdo con las costumbres.

307 Al terminar de decir esto, se levantó y se fue a una habitación para lavarse. Critón lo siguió, pero a nosotros nos mandó que lo esperáramos allí. Esperámoslo, pues, charlando entre nosotros sobre lo dicho y volviéndolo a considerar, a ratos también comentando cuán grande era la desgracia que nos había acontecido, pues pensábamos que íbamos a pasar el resto de la vida huérfanos, como si hubiéramos sido privados de nuestro padre. Y una vez que se hubo lavado y trajeron a su lado a sus hijos—pues tenía dos pequeños y uno ya crecido—, y llegaron también las mujeres de su familia, conversó con ellos en presencia de Critón y, después de hacerles las recomendaciones que quiso, ordenó retirarse a las mujeres y a los niños, y vino a reunirse con nosotros. El sol estaba ya cerca de su ocaso, pues había pasado mucho tiempo dentro. Llegó recién lavado, se sentó, y después de esto no se habló mucho. Vino el servidor de los Once y, deteniéndose a su lado, le dijo:

—¡Oh Sócrates!, no te censuraré a ti lo que censuro a los demás, el que se irritan contra mí y me maldicen cuando les transmito la orden de beber el veneno que me dan los magistrados. Pero tú, lo he reconocido en otras ocasiones durante todo este tiempo, eres el hombre más noble, de mayor mansedumbre y mejor de los que han llegado aquí, y ahora también bien sé que no estás enojado conmigo, sino con los que sabes que son los culpables. Así que ahora, puesto que conoces el mensaje que te traigo, salud, e intenta soportar con la mayor resignación lo necesario.

Y rompiendo a llorar, dióse la vuelta y se retiró.

308 Sócrates, entonces, levantando su mirada hacia él, le dijo:

—También tú recibe mi saludo, que nosotros así lo haremos.

307-311 GEL, o.c., p.142-144; ROBIN, o.c., p.LXV.
307 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.167 nota 116b, p.168 nota 116c; BURNET, o.c., p.144.
308 ALVAREZ DE MIRANDA, o.c., p.169 nota 117; BURNET, o.c., p.144-145.

—Y, dirigiéndose después a nosotros, agregó—: ¡Qué hombre tan amable! Durante todo el tiempo que he pasado aquí vino a verme, charló de vez en cuando conmigo y fue el mejor de los hombres. Y ahora ¡qué noblemente me llora! Así que, hagámosle caso, Critón, y que traiga alguno el veneno, si es que está triturado. Y si no, que lo triture nuestro hombre.

—Pero, Sócrates—le dijo Critón—, el sol, según creo, está todavía sobre las montañas y aún no se ha puesto. Y me consta, además, que ha habido otros que lo han tomado mucho después de haberles sido comunicada la orden, y tras haber comido y bebido a placer, y algunos, incluso, tras haber tenido contacto con aquellos que deseaban. Ea, pues, no te apresures, que todavía hay tiempo.

—Es natural que obren así, Critón—repuso Sócrates—, éstos que tú dices, pues creen sacar provecho al hacer eso. Pero también es natural que yo no lo haga, porque no creo que saque otro provecho, al beberlo un poco después, que el de incurrir en ridículo conmigo mismo, mostrándome ansioso y avaro de la vida cuando ya no me queda ni una brizna. Anda, obedéceme—terminó—, y haz como te digo.

309 Al oírle, Critón hizo una señal con la cabeza a un esclavo que estaba a su lado. Salió éste, y después de un largo rato regresó con el que debía darle el veneno, que traía triturado en una copa. Al verle, Sócrates le preguntó:

—Y bien, buen hombre, tú que entiendes de estas cosas, ¿qué debo hacer?

—Nada más que beberlo y pasearte—le respondió—, hasta que se pongan las piernas pesadas, y luego tumbarte. Así hará su efecto.

Y, a la vez que dijo esto, tendió la copa a Sócrates.

Tomóla éste con gran tranquilidad, Equécrates, sin el más leve temblor y sin alterarse en lo más mínimo ni en su color ni en su semblante, miró al individuo de reojo como un toro, según tenía por costumbre, y le dijo:

—¿Qué dices de esta bebida con respecto a hacer una liberación a alguna divinidad? ¿Se puede o no?

—Tan sólo trituramos, Sócrates—le respondió—, la cantidad que juzgamos precisa beber.

—Me doy cuenta—contestó—. Pero al menos es posible, y también se debe, suplicar a los dioses que resulte feliz mi emigración de aquí a allá. Esto es lo que suplico: ¡que así sea!

Y después de decir estas palabras, lo bebió conteniendo la respiración, sin repugnancia y sin dificultad.

310 Hasta este momento la mayor parte de nosotros fue lo suficientemente capaz de contener el llanto; pero cuando le vimos beber y cómo lo había bebido, ya no pudimos contenernos. A mí también, y contra mi voluntad, caíanme las lágrimas a raudales, de tal manera que, cubriéndome el rostro, lloré por mí mismo, pues ciertamente no era por aquél por quien lloraba, sino por mi propia desventura, al haber sido privado de tal amigo. Critón, como aun antes que yo no había sido capaz de contener las lágrimas, se había levantado. Y Apolodoro, que ya con anterioridad no había cesado un momento de llorar, rompió a gemir entonces, entre lágrimas y demostraciones de indignación, de tal forma que no hubo nadie de los presentes, con excepción del propio Sócrates, a quien no conmoviera.

Pero entonces nos dijo:

—¿Qué es lo que hacéis, hombres extraños? Si mandé afuera a las mujeres fue por esto especialmente, para que no importunasen de ese modo, pues tengo oído que se debe morir entre palabras de buen augurio. Ea, pues, estad tranquilos y mostraos fuertes.

311 Y, al oírle nosotros, sentimos vergüenza y contuvimos el llanto. El, por su parte, después de haberse paseado, cuando dijo que se le ponían pesadas las piernas, se acostó boca arriba, pues así se lo había aconsejado el hombre. Al mismo tiempo, el que le había dado el veneno le cogió los pies y las piernas y se los observaba a intervalos. Luego, le apretó fuertemente el pie y le preguntó si lo sentía. Sócrates dijo que no. A continuación hizo lo mismo con las piernas, y yendo subiendo de este modo, nos mostró que se iba enfriando y quedándose rígido. Y siguió tocando y nos dijo que cuando le llegara al corazón se moriría.

Tenía ya casi fría la región del vientre cuando, descubriendo su rostro—pues se lo había cubierto—, dijo éstas, que fueron sus últimas palabras:

—¡Oh Critón!, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda, y no la paséis por alto.

—Descuida, que así se hará—le respondió Critón—. Mira si tienes que decir algo más.

A esta pregunta de Critón ya no contestó, sino que, al cabo de un rato, tuvo un estremecimiento, y el hombre le descubrió: tenía la mirada inmóvil. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

Así fue, ¡oh Equócrates!, el fin de nuestro amigo, de un varón que, como podríamos afirmar, fue el mejor a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo que tratamos *.

* Fin del diálogo.

República

EDICIÓN UTILIZADA: J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Platón, La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar, 3 vols. (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1949).

BIBLIOGR. GEN.: J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Platón, República* (Madrid 1949) p.XXXIII-CXX (bibliogr. p.CXXX-CXXXIV); E. CHAMBRY, *Platon, œuvres complètes VI,VII,VIII: La République*. Texte établi et traduit; introduction par A. DIÈS (Les Belles Lettres, Paris 1932) p.V-CXXXVIII; J. ADAM, *The Republic of Plato*, edited with critical notes commentary and appendices, I (Cambridge 1938); P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín 1960) p.55-129.123-129; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.263-298; L. ROBIN, *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon* (Paris 1957); W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Cambridge 1963) (bibliogr. p.39 nota); J. PHILIPPOUSIS, *La gnoseologie de Platon selon la République: connaissance et dialectique*. La Communication. Actes du XV Congrès de l'Association des sociétés de phil. de langue française (Montreal 1971).

SÓCRATES, GLAUCÓN, POLEMARCO, TRASÍMACO, ADIMANTO, CÉFALO

LIBRO V

312 18. —Después de esto parece bien que intentemos investigar y poner de manifiesto qué es lo que ahora se hace mal en las ciudades, por lo cual no son regidas en la manera dicha, y qué sería lo que, reducido lo más posible, habría que cambiar para que aquélla entrase en el régimen descrito: de preferencia, una sola cosa; si no, dos y, en todo caso, lo menos en número y las de menor entidad.

—Conforme en todo, dijo.

—Creo, proseguí, que, cambiando una sola cosa, podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña ni fácil, pero posible.

—¿Cuál es?, preguntó.

—Voy, contesté, al encuentro de aquello que comparábamos a la ola más gigantesca. No callaré, sin embargo, aunque, como

312-331 FRIEDLÄNDER, o.c., p.96-103.
312 ADAM, o.c., p.329.330.361s.

ola que estallara en risa, me sumerja en el ridículo y el desprecio. Atiende a lo que voy a decir.

—Habla, dijo.

313 —A menos, proseguí, que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico, porque es difícil ver que ninguna otra ciudad, sino la nuestra, puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado.

—¡Oh Sócrates!, exclamó. ¡Qué razonamiento, qué palabras acabas de emitir! Hazte cuenta de que se va a echar sobre ti con todas sus fuerzas una multitud de hombres, no despreciables por cierto, en plan de tirar sus mantos y coger cada cual, así desembarazados, la primer arma que encuentren, dispuestos a hacer cualquier cosa; y si no los rechazas con tus argumentos y te escapas de ellos, ¡buena vas a pagarla en verdad!

—¿Y acaso no eres tú, dije, el culpable de todo eso?

—Y me alabo de ello, replicó, pero no he de hacerte traición, sino que te defenderé con lo que pueda: y podré con mi buena voluntad y dándote ánimos, y quizá también acertaré mejor que otro a responder a tus preguntas. Piensa, pues, en la calidad de tu aliado y procura convencer a los incrédulos de que ello es así como dices.

314 —A intentarlo, pues, dije yo, ya que tú me ofreces gran ayuda. Me parece, por tanto, necesario, si es que hemos de salir libres de esas gentes de que hablas, que precisemos quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad; y esto a fin de que, siendo bien conocido, tengamos medios de defendernos mostrando que a los unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad, y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige.

313-325 PABÓN-F. GALIANO, o.c., p.LXI; DIÈS, o.c., p.LIII-LVI.
313 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.158 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.88 nota 1;
ADAM, o.c., p.330-332.
314 CHAMBRY, o.c., p.89 nota 1; ADAM, o.c., p.332-334.

—Hora es ya, dijo, de precisarlo.

—¡Ea, pues! Sígueme, si es que nuestra guía es en algún modo apropiada.

—Vamos, replicó.

—¿Será necesario, dije, recordarte o que recuerdes tú mismo que aquel de quien decimos que ama alguna cosa debe, para que la expresión sea recta, mostrarse no amante de una parte de ella y de otra parte no, sino amante en su totalidad?

19. —Tendrás que recordármelo, según parece, dijo; porque yo no caigo en ello del todo...

315 —Ahora confirma o niega lo que voy a preguntarte: cuando decimos que uno está deseoso de algo, ¿entendemos que lo desea en su totalidad, o en parte sí y en parte no?

—En su totalidad, replicó.

—Así, pues, ¿del amante de la sabiduría diremos que la desea no en parte sí y en parte no, sino toda entera?

—Cierto.

—Por tanto, de aquel que siente disgusto por el estudio, y más si es joven y aún no tiene criterio de lo que es bueno y de lo que no lo es, no diremos que sea amante del estudio ni filósofo, como del desganado no diremos que tenga hambre ni que desee alimentos ni que sea buen comedor, sino inapetente.

—Y acertaremos en ello.

—En cambio, al que con la mejor disposición quiere gustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahito, a ése le llamaremos con justicia filósofo. ¿No es así?

Y Glaucón respondió: Si a ello te atienes, te vas a encontrar con una buena multitud de esos seres y va a haberlos bien raros: tales me parecen los aficionados a espectáculos, que también se complacen en saber, y aun son de más extraña ralea para ser contados entre los filósofos los que gustan de las audiciones, que no vendrían de cierto por su voluntad a estos discursos y entretenimientos nuestros, pero que, como si hubieran alquilado sus orejas, corren de un sitio a otro para oír todos los coros de las fiestas dionisias, sin dejarse ninguna atrás, sea de ciudad o de aldea. A estos todos y a otros tales aprendices, aun de las artes más mezquinas, ¿hemos de llamarles filósofos?

—De ningún modo, dije, sino semejantes a los filósofos.

315 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.162 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.91 nota 1; FRIEDLANDER, o.c., p.97; ADAM, o.c., p.334-335.

316 20.—Pues ¿quiénes son entonces, preguntó, los que llamas filósofos verdaderos?

—Los que gustan de contemplar la verdad, respondí.

—Bien está eso, dijo; pero ¿cómo lo entiendes?

—No sería fácil de explicar, respondí, si tratara de otro; pero tú creo que has de convenir conmigo en este punto.

—¿Cuál es él?

—En que, puesto que lo hermoso es lo contrario de lo feo, se trata de cosas distintas.

—¿Cómo no?

—Y puesto que son dos, ¿cada uno es una cosa?

—Igualmente cierto.

—Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto, y de lo bueno, lo malo y de todas las ideas: que cada cual es algo distinto, pero que por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias.

—Perfectamente dicho, observó.

—Por este motivo, continué, he de distinguir, de un lado, los que tu ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, estos de que ahora hablábamos, únicos que rectamente podríamos llamar filósofos.

—¿Qué quieres decir con ello?, preguntó.

—Que los aficionados a audiciones y espectáculos, dije yo, gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero que su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo.

—Así es, de cierto, dijo.

—Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?

—Ciertamente.

317 —El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?

—Yo, por lo menos, replicó, diría que está ensoñando el que eso hace.

316 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.162 nota 2; CHAMBRY, p.91 nota 1; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.37-39; ADAM, o.c., p.335.336.362-364.

317 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.163 nota 1 p.164 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.93 nota 1; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.37-39; ADAM, o.c., p.337-338; ROBIN, *Les rapports...* p.4.5.

—¿Y qué? El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquéllas, ¿te parece que este tal vive en vela o en sueño?

—Bien en vela, contestó.

—Así, pues, ¿el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?

—Exacto.

—¿Y qué haremos si se enoja ese de quien decimos que opina, pero no conoce, y nos discute la verdad de nuestro aserto? ¿Tendremos medio de exhortarle y convencerle buenamente, ocultándole que no está en su juicio?

—Preciso será hacerlo así, contestó.

318 —¡Ea, pues! Mira lo que hemos de decir. ¿Te parece que nos informemos de él, diciéndole que, si sabe algo, no le tomaríamos envidia, antes bien, veríamos con gusto a alguien que supiera alguna cosa? “Dinos: el que conoce, ¿conoce algo, o no conoce nada?” Contéstame tú por él.

—Contestaré, dijo, que conoce algo.

—¿Algo que existe o que no existe?

—Algo que existe. ¿Cómo se puede conocer lo que no existe?

—¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente conocible, y lo que no existe en manera alguna, enteramente incognoscible?

—Perfectamente dicho.

—Bien, y si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?

—Entre lo uno y lo otro.

—Así, pues, si sobre lo que existe hay conocimiento, e ignorancia necesariamente sobre lo que no existe, sobre ese otro intermedio que hemos visto, ¿hay que buscar algo intermedio también entre la ignorancia y el saber, contando con que se dé semejante cosa?

—Bien de cierto.

—¿Sostendremos que hay algo que se llama opinión?

—¿Cómo no?

—¿Y tiene la misma potencia que el saber u otra distinta?

—Otra distinta.

—A una cosa, pues, se ordena la opinión, y a otra, el saber, cada uno según su propia potencia.

—Esto es.

—¿Y así, el saber se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser? Pero más bien me parece que aquí hay que hacer previamente una distinción.

—¿En qué forma?

319 **21.**—Hemos de sostener que las potencias son un género de seres por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos; y lo mismo que nosotros, otra cualquier cosa que pueda algo. Por ejemplo, digo que están entre las potencias la vista y el oído, si es que entiendes lo que quiero designar con este nombre específico.

—Lo entiendo, dijo.

—Oye lo que me parece acerca de ellas. En la potencia yo no distingo color alguno, ni forma, ni ninguno de esos accidentes semejantes, como en tantas otras ocasiones, en las que, considerando algunos de ellos, puedo separar dentro de mí como distintas unas de otras. En la potencia sólo miro a aquello para que está y a lo que produce, y por ese medio doy nombre a cada una de ellas, y a la que está ordenada a lo mismo y produce lo mismo, la llamo con el mismo nombre, y a la que está ordenada a otra cosa y produce algo distinto, con nombre diferente. ¿Y tú qué? ¿Cómo lo haces?

—De ese mismo modo, dijo.

320 —Volvamos, pues, atrás, mi noble amigo, dije, ¿Del saber dirás que es una potencia, o en qué especie lo clasificas?

—En ésta, dijo, como la más poderosa de todas las potencias.

—¿Y qué? ¿La opinión, la pondremos entre las potencias, o la llevaremos a algún otro género de cosas?

—A ninguno, dijo; porque la opinión no es sino aquello con lo que podemos opinar.

—Sin embargo, hace un momento reconocías que el saber y la opinión no eran lo mismo.

—¿Y cómo alguien que esté en su juicio, dijo, podría jamás suponer que es lo mismo lo que yerra y lo que no yerra?

—Bien está, dije; resulta claro que reconocemos la opinión como algo distinto del saber.

—Distinto.

—¿Cada una de las cosas está, por tanto, ordenada para algo diferente, pues tiene diferente potencia?

—Por fuerza.

—¿Y el saber está ordenado a lo que existe para conocer cómo es el ser?

—Sí.

—¿Y la opinión, decimos, está para opinar?

—Sí.

—¿Lo mismo, acaso, que conoce el saber? ¿Y serán la misma cosa lo conocible y lo opinable? ¿O es imposible que lo sean?

—Imposible, dijo, según lo anteriormente convenido, puesto que cada potencia está por naturaleza para una cosa, y ambos, saber y opinión, son potencias, pero distintas, como decíamos, una de otra; por lo cual no cabe que lo conocible y lo opinable sean de lo mismo.

321 —¿Por tanto, si lo conocible es el ser, lo opinable no será el ser, sino otra cosa?

—Otra.

—¿Se opinará, pues, sobre lo que no existe? ¿O es imposible opinar sobre lo no existente? Pon mientes en ello: ¿el que opina no tiene su opinión sobre algo? ¿O es posible opinar sin opinar sobre nada?

—Imposible.

—Por tanto, ¿el que opina opina sobre alguna cosa?

—Sí.

—Y lo que no existe, ¿no es “alguna cosa”, sino que realmente puede llamarse “nada”?

—Exacto.

—Ahora bien, ¿a lo que no existe le atribuimos forzosamente la ignorancia, y a lo que existe el conocimiento?

—Y con razón, dijo.

—¿Por tanto, no se opina sobre lo existente ni sobre lo no existente?

—No, de cierto.

—¿Ni la opinión será, por consiguiente, ignorancia, ni tampoco conocimiento?

—No parece.

—¿Acaso, pues, está al margen de estas dos cosas, superando al conocimiento en perspicacia o a la ignorancia en oscuridad?

—Ni una cosa ni otra.

—¿Quizá, entonces, dije yo, te parece la opinión algo más

321 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.167 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.95 nota 1; ADAM, o.c., p.341.

oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia?

—Y en mucho, replicó.

—¿Luego está en mitad de ambas?

—Sí.

—Será, pues, un término medio entre una y otra.

—Sin duda ninguna.

—¿Y no dijimos antes que, si apareciese algo tal que al mismo tiempo existiese y no existiese, ello debería estar en mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente, y que no habría sobre tal cosa saber ni ignorancia, sino aquello que a su vez apareciese intermedio entre la ignorancia y el saber?

—Y dijimos bien.

—¿Y no aparece entre estas dos cosas lo que llamamos opinión?

—Sí, aparece.

322 22.—Ahora, pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser y del no ser, y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro; y ello a fin de que, cuando se nos muestre, le llamemos con toda razón lo opinable, refiriendo los extremos a los extremos y lo intermedio a lo intermedio. ¿No es así?

—Así es.

—Sentado todo esto, diré que venga a hablarme y a responderme aquel buen hombre que cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de la belleza que se mantenga siempre idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas; aquel aficionado a espectáculos que no aguanta que nadie venga a decirle que lo bello es uno, y uno lo justo, y así lo demás. “Buen amigo—le diremos—, ¿no hay en ese gran número de cosas bellas nada que se muestre feo? ¿Ni en el de las justas nada injusto? ¿Ni en el de las puras nada impuro?”

—No, dijo, sino que por fuerza esas cosas se muestran en algún modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás sobre que preguntas.

—¿Y qué diremos de las cantidades dobles? ¿Acaso se nos aparecen menos veces como mitades que como tales dobles?

—No.

—Y las cosas grandes, y las pequeñas, y las ligeras, y las

322 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.168 nota 1, p.169 nota 1.2; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.171; ADAM, o.c., p.341-343.

pesadas, ¿serán nombradas más bien con estas designaciones que les damos que con las contrarias?

—No, dijo, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades.

—¿Y cada una de éstas es más bien, o no es, aquello que se dice que es?

—Aseméjase ello, dijo, a los retruécanos que hacen en los banquetes y a aquel acertijo infantil acerca del eunuco y del golpe que tira al murciélago, en el que dejan adivinar con qué le tira y sobre qué le tira; porque estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme que cada una de ellas sea ni deje de ser, ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas.

323 —¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas, dije, o mejor sitio en dónde colocarlas que en mitad entre la existencia y el no ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que el no ser para tener menos existencia que éste, ni más luminosas que el ser para existir más que él.

—Verdad pura es eso.

—Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.

—Lo hemos descubierto.

—Y ya antes convinimos en que, si se nos mostraba algo así, debíamos llamarlo opinable, pero no conocible; y es lo que, andando errante en mitad, ha de ser captado por la potencia intermedia.

—Así convinimos.

—Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí, ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca, y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre que opinan.

—Preciso es, aseveró.

324 —¿Y qué diremos de los que contemplan cada cosa en sí, siempre idéntica a sí misma? ¿No sostendremos que éstos conocen y no opinan?

—Forzoso es también eso.

—¿Y no afirmaremos que estos tales abrazan y aman aquello de que tienen conocimiento, y los otros, aquello de que

323 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.170 nota 1; ADAM, o.c., p.343-344.
324 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.171 nota 2; ADAM, o.c., p.344.

tienen opinión? ¿O no recordamos haber dicho que estos últimos se complacen en las buenas voces y se recrean en los hermosos colores, pero que no toleran ni la existencia de lo bello en sí?

—Lo recordamos.

—¿Nos saldríamos, pues, de tono llamándolos amantes de la opinión, más que filósofos o amantes del saber? ¿Se enojarán gravemente con nosotros si decimos eso?

—No, de cierto, si siguen mi consejo, dijo; porque no es lícito enojarse con la verdad.

—Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber, y no amantes de la opinión?

—En absoluto.

LIBRO VI

325 1. —Así, pues, dije yo, tras un largo discurso, se nos ha mostrado al fin, ¡oh Glaucón!, quiénes son filósofos y quiénes no.

—En efecto, dijo, quizá no fue posible conseguirlo por más breve camino.

—No parece, dije; de todos modos, creo que se nos habría mostrado mejor si no hubiéramos tenido que hablar más de ello ni nos fuera preciso el discurrir ahora sobre todo lo demás al tratar de examinar en qué difiere la vida justa de la injusta.

—¿Y a qué, preguntó, debemos atender después de ello?

—¿A qué va a ser, respondí, sino a lo que se sigue? Puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes, ¿cuáles de ellos conviene que sean jefes de la ciudad?

—¿Qué deberíamos sentar, preguntó, para acertar en ello?

—Que hay que poner de guardianes, dije yo, a aquellos que se muestren capaces de guardar las leyes y usos de las ciudades.

—Bien, dijo.

—¿Y no es cuestión clara, proseguí, la de si conviene que el que ha de guardar algo sea ciego o tenga buena vista?

—¿Cómo no ha de ser clara?—replicó.

326 —¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y

325 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.172 nota 1.3.
325-332 DIÉS, o.c., p.LVIII-LX; FRIEDLANDER, o.c., p.98.
326 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.173 nota 1.

no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas?

—No, ¡por Zeus!—contestó—. No difieren en mucho.

—¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser, sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud?

—Absurdo sería—dijo—elegir a otros cualesquiera, si es que éstos no les son inferiores en lo demás; pues con lo dicho sólo cabe afirmar que les aventajan en lo principal.

—¿Y no explicaremos de qué manera podrían tener los tales una y otra ventaja?

—Perfectamente.

—Pues bien, como dijimos al principio de esta discusión, hay que conocer primeramente su índole; y si quedamos de acuerdo sobre ella, pienso que convendremos también en que tienen esas cualidades y en que a éstos, y no a otros, hay que poner como guardianes de la ciudad.

—¿Cómo?

327 2. —Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción.

—Convengamos.

—Y además—dijo yo—, en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menos valer, igual que referíamos antes de los ambiciosos y enamorados.

—Bien dices—observó.

—Examina ahora esto otro, a ver si es forzoso que se halle, además de lo dicho, en la naturaleza de los que han de ser como queda enunciado.

—¿Qué es ello?

—La veracidad y el no admitir la mentira en modo alguno, sino odiarla y amar la verdad.

—Es probable—dijo.

—No sólo es probable, mi querido amigo, sino de toda necesidad que el que por naturaleza es enamorado, ame lo que es connatural y propio del objeto amado.

—Exacto—dijo.

—¿Y encontrarás cosa más propia de la ciencia que la verdad?

—¿Cómo habría de encontrarla?—dijo.

—¿Será, pues, posible que tengan la misma naturaleza el filósofo y el que ama la falsedad?

—De ninguna manera.

—Es, pues, menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa.

—Bien de cierto.

328 —Por otra parte, sabemos que, cuanto más fuertemente arrastran los deseos a una cosa, tanto más débiles son para los demás, como si la corriente se escapase hacia aquel lado.

—¿Cómo no?

—Y a aquel para quien corren hacia el saber y todo lo semejante, ése creo que se entregará enteramente al placer del alma en sí misma y dará de lado a los del cuerpo, si es filósofo verdadero y no fingido.

—Sin ninguna duda.

—Así, pues, será temperante y en ningún modo avaro de riquezas, pues menos que a nadie se acomodan a él los motivos por los que se buscan esas riquezas con su cortejo de dispendios.

—Cierto.

329 —También hay que examinar otra cosa cuando hayas de distinguir la índole filosófica de la que no lo es.

—¿Cuál?

—Que no se te pase por alto en ella ninguna vileza, porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma, que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano.

—Muy de cierto—dijo.

—Y a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo de toda esencia, ¿crees tú que le puede parecer gran cosa la vida humana?

—No es posible—dijo.

—Así, pues, ¿tampoco el tal tendrá a la muerte por cosa temible?

—En ningún modo.

—Por lo tanto, la naturaleza cobarde y vil no podrá, según parece, tener parte en la filosofía.

—No creo.

—¿Y qué? El hombre ordenado, que no es avaro, ni vil,

ni vanidoso, ni cobarde, ¿puede llegar a ser en algún modo intratable o injusto?

—No es posible.

—De modo que, al tratar de ver el alma que es filosófica y la que no, examinarás desde la juventud del sujeto si esa alma es justa y mansa, o insociable y agreste.

—Bien de cierto.

330 —Pero hay otra cosa que tampoco creo que pasarás por alto.

—¿Cuál es ella?

—Si es expedita o torpe para aprender: ¿podrás confiar en que alguien tome afición a aquello que practica con pesadumbre y en que adelanta poco y a duras penas?

—No puede ser.

—¿Y si, siendo en todo olvidadizo, no pudiera retener nada de lo aprendido? ¿Sería capaz de salir de su inanidad de conocimientos?

—¿Cómo?

—Y trabajando sin fruto, ¿no te parece que acabaría forzosamente por odiarse a sí mismo y al ejercicio que practica?

—¿Cómo no?

—Por lo tanto, al alma olvidadiza no la incluyamos entre las propiamente filosóficas, sino procuremos que tenga buena memoria.

—En un todo.

—Pues por lo que toca a la naturaleza inarmónica e informe, no diremos, creo yo, que conduzca a otro lugar sino a la desmesura.

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Y crees que la verdad es connatural con la desmesura o con la moderación?

—Con la moderación.

—Busquemos, pues, una mente que, a más de otras cualidades, sea por naturaleza mesurada y bien dispuesta y que por sí misma se deje llevar fácilmente a la contemplación del ser cada cosa.

—¿Cómo no?

331 —¿Y qué? ¿No crearás acaso que estas cualidades, que hemos expuesto como propias del alma que ha de alcanzar recta y totalmente el conocimiento del ser, no son necesarias ni vienen traídas las unas por las otras?

—Absolutamente necesarias.

—¿Podrás, pues, censurar un tenor de vida que nadie sería

capaz de practicar sino siendo por naturaleza memorioso, expedito en el estudio, elevado de mente, bien dispuesto, amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza?

—Ni el propio Momo—dijo—podría censurar a una tal persona.

—Y cuando estos hombres—dije yo—llegasen a madurez por su educación y sus años, ¿no sería a ellos a quienes únicamente confiarías la ciudad?...

332 18. ...—¡Por Zeus!—dijo Glaucón—. No te detengas, ¡oh Sócrates!, como si hubieses llegado ya al final. A nosotros nos basta que, como nos explicaste lo que eran la justicia, templanza y demás virtudes, del mismo modo nos expliques igualmente lo que es el bien.

—También yo, compañero—dije—, me daría por plenamente satisfecho. Pero no sea que resulte incapaz de hacerlo y provoque vuestras risas con mis torpes esfuerzos. En fin, dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio, estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él; eso sí a vosotros os agrada, y si no, lo dejamos.

—Háblanos, pues—dijo—. Otra vez nos pagarás tu deuda con la descripción del padre.

—¡Ojalá—dije—pudiera yo pagarla y vosotros percibirla entera en vez de contentaros, como ahora, con los intereses! En fin, llevaos, pues, este hijo del bien en sí, este interés producido por él; mas cuidado de que yo no os engañe involuntariamente, pagándoos los réditos en moneda falsa.

—Tendremos todo el cuidado posible—dijo—. Pero habla ya.

—Sí—contesté—, pero después de haberme puesto de acuerdo con vosotros y de haberos recordado lo que se ha dicho antes y se había dicho ya muchas otras veces.

—¿Qué?—dijo.

333 —Afirmamos y definimos en nuestra argumentación—dije—la existencia de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

—En efecto, así lo afirmamos.

—Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno

en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa "aquello que es".

—Tal sucede.

—Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.

—En absoluto.

—Ahora bien, ¿con qué parte de nosotros vemos lo que es visto?

—Con la vista—dijo.

—¿Y no percibimos—dije—por el oído lo que se oye, y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe?

—¿Cómo no?

—¿No has observado—dije—de cuánta mayor generosidad usó el artifice de los sentidos para con la facultad de ver y ser visto?

—No, en modo alguno—dijo.

334 —Pues considera lo siguiente: ¿existe alguna cosa de especie distinta que les sea necesaria al oído para oír o a la voz para ser oída?, ¿algún tercer elemento en ausencia del cual no podrá oír el uno ni ser oída la otra?

—Ninguna—dijo.

—Yo creo también—dije yo—que hay muchas otras facultades, por no decir todas, que no necesitan de nada semejante. ¿O puedes tú citarme alguna?

—No, por cierto—dijo.

—Y en cuanto a la facultad de ver y ser visto, ¿no te has dado cuenta de que ésta sí que necesita?

—¿Cómo?

—Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.

—¿Y qué es eso—dijo—a que te refieres?

—Aquello—contesté—a lo que tú llamas luz.

—Tienes razón—dijo.

—No es pequeña, pues, la medida en que, por lo que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto a los que forman las demás uniones; a no ser que la luz sea algo despreciable.

—No—dijo—; está muy lejos de serlo.

335 19. —¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?

—Al mismo—dijo—que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.

—Ahora bien, ¿no se encuentra la vista en la siguiente relación con respecto a este dios?

—¿En cuál?

—No es sol la vista en sí, ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo.

—No, en efecto.

—Pero éste es, por lo menos, el más parecido al sol, creo yo, de entre los órganos de los sentidos.

—Con mucho.

—Y el poder que tiene, ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación?

—En un todo.

—¿Mas no es así que el sol no es visión, sino que, siendo causante de ésta, es percibido por ella misma?

—Así es—dijo.

336 —Pues bien, he aquí—continué—lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella.

—¿Cómo?—dijo—. Explícamelo algo más.

—¿No sabes—dije—, con respecto a los ojos, que, cuando no se les dirige a aquello sobre cuyos colores se extienda la luz del sol, sino a lo que alcanzan las sombras nocturnas, ven con dificultad y parecen casi ciegos, como si no hubiera en ellos visión clara?

—Efectivamente—dijo.

—En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos.

—¿Cómo no?

—Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y co-

335 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.215 nota 1.

335-339 ROBIN, *Les rapports...* p.88.

336 ROBIN, *Les rapports...* p.88.

noce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.

—Tal parece, en efecto.

337 —Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

—¡Qué inefable belleza—dijo—le atribuyes! Pues, siempre fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer.

—Ten tu lengua—dijo—. Pero continúa considerando su imagen de la manera siguiente.

—¿Cómo?

338 —Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.

—¿Cómo había de serlo?

—Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla, en cuanto a dignidad y poder.

20. Entonces Glaucón dijo con mucha gracia:

—¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad!

337-338 P. TROTIGNON, *Que signifie l'idée de bien?*: Ann. Inst. Phil. (1970) 7-24; L. ROBIN, *Le théorème platon de l'amour* p.185-187.

337 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.216 nota 1; I p.LXV, CIX; p.217 nota 1; I p.LXV; CHAMBRY, o.c., p.138 nota 1; TAYLOR, o.c., p.286-288.

338 PABÓN-F. GALIANO, o.c. II p.217 nota 2 y 3; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée* I (Paris 1955) p.221.

—Tú tienes la culpa—dijo—, porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello.

—Y no te detengas en modo alguno—dijo—. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al sol, si es que te queda algo que decir.

—Desde luego—dijo—; es mucho lo que me queda.

—Pues bien—dijo—, no te dejes ni lo más insignificante.

—Me temo—contesté—que sea mucho lo que me deje. Sin embargo, no omitiré de intento nada que pueda ser dicho en esta ocasión.

—No, no lo hagas—dijo.

339 —Pues bien—dijo—, observa que, como decíamos, son dos, y que reinan, el uno en el género y región inteligibles, y el otro, en cambio, en la visible; y no digo que en el cielo para que no creas que juego con el vocablo. Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible?

—Las tengo.

—Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

—Sí que te entiendo.

—En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

—Lo pongo—dijo.

—¿Accederías acaso—dijo yo—a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

—Desde luego que accedo.

339 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.218 nota 1 y 2; CHAMBRY, o.c., p.140 nota 1; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.173.

339-344 DIES, o.c., p.LXIV-LXVI; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.45-69; TAYLOR, o.c., p.289ss.; POMEROY, S. B., *Optics and the line in Plato's Republic*: Class. Quart. 21 (1971) 389-392; BRUMBACH, R. S., *The divided line and the direction of inquiry*: Philosophical Form 2 (1970-1971) 172-199. V. GOLDSCHMIDT, *La ligne de la République et la classification des sciences*, en *Questions platoniciennes* (Paris 1970) p.205-219 (bibliogr. p.205).

340 —Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

—¿Cómo?

—De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.

—No he comprendido de manera suficiente—dijo—eso de que hablas.

—Pues lo diré otra vez—contesté—. Y lo entenderás mejor después del siguiente preámbulo. Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.

—Sé perfectamente todo eso—dijo.

341 —¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos, y que así las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?

—Tienes razón—dijo.

21. Y así, de esta clase de objetos decía yo que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de hipótesis y, como no puede remontarse por encima

340 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.219 nota 1-4; PHILIPPOUSIS, J., *La gnoseologie de Platon selon la République: connaissance et dialectique*. La Communication, Actes du XV Congrès de l'Association des sociétés de philos. de langue franç. (Montreal 1971).

341 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.221 nota 1.

de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimables y honrados como cosas palpables.

—Ya comprendo—dijo—; te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

342 —Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la elevan hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

—Ya me doy cuenta—dijo—, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

343 —Lo has entendido—dije—con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero dale la creencia, y al último la imaginación; y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

—Ya lo comprendo—dijo—; estoy de acuerdo y los ordeno como dices.

343 PABÓN-F. GALIANO, o.c., II p.222 nota 1 y 2.

LIBRO VII

344 1. —Y a continuación—seguí—compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

—Ya lo veo—dijo.

—Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materiales; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

—¿Qué extraña escena describes—dijo—y qué extraños prisioneros!

345 —Iguales que nosotros—dije—, porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo—dijo—si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

344-355 PABÓN-F. GALIANO, I p.LXIIss; DIÈS, o.c., p.LXVII-LXX; p.LXVII nota 1; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.69-79; ROBIN, *Introd. a Phédon* (Les Belles Lettres) p.XLIX nota 1; TANNER, R. C., *Διαγοία and Plato's cave*: *Class. Quart.* 20 (1970) 81-91; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée I* (Paris 1955) p.217; ROBIN, *Les rapports...*, p.9-27.

344 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.1 nota 1; p.2 nota 1 y 2; CHAMBRY, o.c., p.145 nota 1.

345 CHAMBRY, o.c., p.146 nota 1.

—¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, crearían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, ¡por Zeus!—dijo.

—Entonces no hay duda—dije yo—de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

—Es enteramente forzoso—dijo.

346 —Examina, pues—dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y, cuando al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

—Mucho más—dijo.

347 2. —Y si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

—Así es—dijo.

—Y si se le llevaran de allí a la fuerza—dije—, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

—No, no sería capaz—dijo—, al menos por el momento.

—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de

346 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.3 nota 1.

347 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.4 nota 2; CHAMBRY, o.c., p.147 nota 1; p.148 nota 1.

otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto, le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

—¿Cómo no?

—Y, por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

—Necesariamente—dijo.

—Y después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

—Evidentemente—dijo—que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

348 —¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

—Efectivamente.

—Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar por delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente “trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio” o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

—Eso es lo que creo yo—dijo—: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

349 —Ahora fíjate en esto—dijo—: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente—dijo.

348 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.5 nota 1.

349 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.5 nota 4; p.6 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.149 nota 1 y 2; LODGE, o.c., p.49.

—Y si tuviese que compartir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad (y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse), ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle la mano y matarle, a quien intentara desatarlos y hacerles subir?

—Claro que sí—dijo.

350 3. —Pues bien—dijo—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

—También yo estoy de acuerdo—dijo—en el grado en que puedo estarlo.

351 —Pues bien—dijo—, dame también la razón en esto otro; no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

—Es natural, desde luego—dijo.

—¿Y qué? ¿Crees—dijo yo—que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado

350 PABÓN-F. GALIANO, o.c., I p. LXVI.

351 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.7 nota 1.

a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo, y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

—No es nada extraño—dijo.

—Antes bien—dije—, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así considerará dichosa a la primer alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

—Es muy razonable—asintió—lo que dices.

352 4. —Es necesario, por tanto—dije—, que, si esto es verdad, nosotros consideremos lo siguiente acerca de ello: Que la educación no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos.

En efecto, así lo dicen—convino.

—Ahora bien, la discusión de ahora—dije—muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno y el órgano con que cada cual aprende, deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera (del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero), hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser, e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien. ¿No es eso?

—Eso es.

353 —Por consiguiente—dije—, puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

—Tal parece.

352 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.8 nota 2.

353 CHAMBRY, o.c., p.151 nota 1.

—Y así, mientras las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo (pues, aunque no existan en un principio, pueden realmente ser más tarde producidas por medio de la costumbre y el ejercicio), en la del conocimiento se da el caso de que parece pertenecer a algo ciertamente más divino que jamás pierde su poder y que, según el lugar a que se vuelva, resulta útil y ventajoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O es que no has observado con cuánta agudeza percibe el alma miserable de aquellos de quienes se dice que son malos, pero inteligentes, y con qué penetración discierne aquello hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tanto más serán los males que cometa el alma?

—En efecto—dijo.

354 —Pues bien—dije yo—: si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrescencias plúmbeas, emparentadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma; si, libre de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración, de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta.

—Es natural—dijo.

—¿Y qué?—dije yo—. ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los ineducados y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular, apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada, y los otros, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar?

—Es cierto—dijo.

—Es, pues, labor nuestra—dije yo—, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

—¿Y qué es ello?

354 PABÓN-F. GALIANO, III p.9 nota 2 y 3; I p.LIXIX; CHAMBRY, o.c., p.152 nota 1; LODGE, o.c., p.49.

—Que se queden allí—dijo—y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

—Pero entonces—dijo—, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor, siéndoles posible el vivir mejor?

355 5. —Te has vuelto a olvidar, querido amigo—dije—, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza por que ello le suceda a la ciudad entera, y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.

—Es verdad—dijo—. Me olvidé de ello...

356 13. —Entonces, ¡oh Glaucón!—dije—, ¿no tenemos ya aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros, y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.

—Exactamente—dijo.

—¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?

—¿Cómo no?

—Y el liberarse de las cadenas—dije yo—y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor

de los seres, del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible...

LIBRO IX

357 10. —Atiende ahora—dije—a esto otro: el hambre y la sed y fenómenos semejantes, ¿no son como unos vacíos en la disposición del cuerpo?

—¿Qué otra cosa cabe?

—Y la ignorancia y la insensatez, ¿no son a su vez unos vacíos en la disposición del alma?

—Muy de cierto.

—¿Y no llenaría esos vacíos el que tomase alimento o adquiriese inteligencia?

—¿Cómo no?

—¿Y es más verdadera la plenitud de lo que tiene más realidad o la de lo que tiene menos?

—Claro que la de lo que tiene más.

—¿Y cuál de los dos géneros crees que participa más de la existencia pura, el de aquéllas como el trigo, la bebida, el companaje y los demás alimentos, o el de la creencia verdadera, la doctrina y la inteligencia, en una palabra, el de toda virtud? Juzga de esto: lo que está atendido a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero, siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma índole, ¿no te parece de mayor realidad que lo que, estando atendido a lo siempre mutable y mortal, es así igualmente en sí mismo y se produce en algo de su misma naturaleza?

—Es muy superior—dijo—lo atendido a lo que es igual.

358 —Según eso, ¿el ser de lo siempre mutable tiene más realidad que el ser de la ciencia?

—De ningún modo.

—¿Y qué? ¿Acaso tiene más de verdad?

—Tampoco eso.

—Y si tiene menos de verdad, ¿tendrá también menos de realidad?

—Es forzoso.

—Así, pues, en general, las especies de cosas que atañen al servicio del cuerpo, ¿participan menos de la verdad y de la realidad que las que atañen al servicio del alma?

—Mucho menos.

—¿Y no crees lo mismo del cuerpo con respecto al alma?

—Sí, por cierto.

—Así, pues, lo lleno de cosas más reales y que es más real en sí mismo, ¿está más realmente lleno que lo lleno de cosas menos reales y que es además menos real en sí mismo?

—¿Cómo no?

—De modo que si el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es plancentero, lo que se llena más realmente y de cosas más reales gozará más real y verdaderamente con auténtico placer; y lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero.

—Nada hay más forzoso.

359 —Por eso, los faltos de inteligencia y virtud, que siempre andan en festines y otras cosas de este estilo, son arrastrados, según parece, a lo bajo, y de aquí llevados nuevamente a la mitad de la subida, y así están errando toda su vida; y sin rebasar este punto, jamás ven ni alcanzan la verdadera altura ni se llenan realmente de lo real ni gustan de firme ni puro placer, sino que, a manera de bestias, miran siempre hacia abajo y, agachados hacia la tierra y hacia sus mesas, se ceban de pasto, se aparean y, por conseguir más de todo ello, se dan de coces y se acoranean mutuamente con cascots y cuernos de hierro y se matan por su insatisfacción, porque no llenan de cosas reales su ser real y su parte apta para contener aquéllas.

—Eres un oráculo, Sócrates—dijo Glaucón—, pintando tan a la perfección la vida de la mayoría de los hombres.

—¿No es, pues, fuerza que no tengan sino placeres mezclados con dolores, meras apariencias del verdadero placer y sombras sin otro color que aquel, aparentemente muy intenso, que les da la yuxtaposición de placer y dolor, y que nazcan en los insensatos unos mutuos y furiosos amores, por los cuales luchan, como cuenta Estesícoro, que, por ignorancia de la verdad, se luchó ante Troya en torno a la apariencia de Helena?

—Sin remedio ha de ser así—dijo.

360 12. —Bien—dije—; puesto que hemos llegado a este punto de nuestro discurso, volvamos a lo antes expuesto, que es lo que nos condujo hasta aquí. Creo que se sostuvo en algún momento que al que es absolutamente injusto le conviene

359 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.129 nota 1 y 3.

360 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.133 nota 2; CHAMBRY, o.c., p.75 nota 1 y nota 2.

360-377 TAYLOR, o.c., p.295-296.

360-368 MASTANDREA, D., *Il concetto di educazione nelle opere platoniche della Repubblica e delle Leggi* (Mercato S. Severino 1970).

cometer injusticia, con tal de aparecer como justo. ¿No se dijo así?

—Así se dijo, en efecto.

—Pues ahora—dije—vamos a dialogar con el que sostuvo eso, ya que hemos llegado a un acuerdo sobre el especial efecto de ambas cosas: del obrar justamente y del obrar contra justicia.

—¿Cómo?—preguntó.

—Formando en nuestro pensamiento una imagen del alma para que el que dice eso vea bien lo que ha dicho.

—¿Qué imagen?—dijo.

—La de una de aquellas tantas criaturas—contesté—que se cuenta existieron en la antigüedad, como la Quimera, Escila, el Cerbero y otras muchas que se dice que vinieron a formarse en una unidad de distintas figuras.

—Eso se dice, en efecto—replicó.

361 —Modela, pues, la figura de una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y de sacar de sí misma todas estas cosas.

—Trabajo es ése—dijo—de un hábil modelador; no obstante, puesto que el pensamiento es aún más plástico que la cera y otros materiales semejantes, dala por modelada.

—Plasma ahora una figura de león y otra de hombre; pero que aquella otra primera sea la más grande, y que le siga en tamaño la segunda.

—Eso es más fácil—dijo—; ya están modeladas.

—Acomoda ahora esas tres cosas distintas en una sola, haciendo que se unan de algún modo entre sí.

—Ya están acomodadas—dijo.

—Pues bien, en derredor y por fuera de ellas, modela la imagen de una sola cosa: una imagen humana, de modo que para el que no pueda ver el interior, sino únicamente la envoltura, no aparezca más que un ser vivo, que sea el hombre.

—Ya está modelada—dijo.

362 —Digamos, pues, al que afirmó que a este hombre le conviene hacer injusticia y que no le conviene obrar justamente, que lo que él dice no significa otra cosa sino que a tal sujeto le interesa tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a éste, y, en cambio, dejar hambriento y débil al hombre, de suerte que sea arrastrado adonde le lleve el uno o el otro de aquéllos;

361-385 FRIEDLÄNDER, o.c., p.112-123.

362 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.134 nota 2; CHAMBRY, o.c., p.76 nota 1.

y asimismo no acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás ni hacerlos amigos, sino dejar que se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha.

—En efecto, eso es exactamente—dijo—lo que dice el que alaba la injusticia.

—Y a la inversa, ¿el que sostiene la conveniencia de la justicia vendrá a decir que es necesario obrar y hablar de tal modo que de ello resulte el hombre interior el más fuerte dentro del otro hombre y sea él quien se cuide de la bestia policéfala y la cría cultivando, como un labrador, lo que hay en ella de manso y evitando que crezca lo silvestre, procurándose en ello la alianza de la naturaleza leonina, atendiendo en común a todos y haciéndolos amigos entre sí y también de sí mismo?

—Eso es, bien de cierto, lo que viene a decir el que ensalza la justicia.

—En todos los respectos, pues, el alabador de la justicia dirá la verdad y mentirá el de la injusticia. Ya se mire al placer, ya a la buena fama, ya al provecho, el que encomia lo justo acierta y el que lo censura no dice nada en razón, ni siquiera conoce lo que censura.

—No creo—dijo—que lo conozca en modo alguno.

363 —Tratemos, por tanto, de persuadirle con dulzura, puesto que, si yerra, no es por su voluntad. Preguntémosle: “¿No reconoceremos, hombre bendito, el origen de la ley de lo digno y de lo indigno en el hecho de que lo primero pone bajo el hombre, mejor dicho tal vez, bajo su parte divina, lo que hay en su naturaleza de salvaje, y lo segundo esclaviza lo que hay en él de manso a lo salvaje?”

—Asentirá si sigue mi consejo—replicó.

—“Conforme a este razonamiento—segui—, ¿habrá, pues, alguien a quien convenga tomar dinero injustamente, si acontece que, al tomarlo, esclaviza lo mejor de su ser a lo más miserable? Y mientras el tomar dinero por hacer esclavo a un hijo o a una hija, y precisamente bajo hombres fieros y malvados, no le convendrá por grande que sea la cantidad percibida, en cambio, si somete sin compasión la parte más divina que en él hay a la más impía e infame, ¿no se hará con ello desgraciado y no pagará el oro de su soborno con un destino mucho más terrible y fatal que el de Erifila al recibir el collar por la vida del esposo?”

—Mucho más ruinoso—dijo Glaucón—; que yo respondo por él.

³⁶³ PARÓN-F. GALIANO, o.c., III p.135 nota 2, p.136 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.76 nota 3.

364 13. —Así, pues, ¿no pensarás también que, si la irregularidad en la vida ha sido vituperada desde antiguo, lo ha sido porque con ella se da rienda suelta en mayor grado de lo conveniente a aquella bestia terrible, a aquel grande y abigarrado animal que queda referido?

—Es claro—contestó.

—¿Y la insolencia y el mal humor no se censuran cuando lo leonino y colérico crece y se extiende desmesuradamente?

—Bien de cierto.

—¿Y el lujo y la molicie no se censuran por la flojedad y remisión de este mismo elemento cuando producen en él la cobardía?

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Y la lisonja y la bajeza, cuando alguno pone eso mismo, o sea lo irascible, bajo aquella otra parte turbulenta, y por causa de las riquezas y del insaciable apetito de ésta, humilla a aquélla desde la juventud y la hace convertirse de león en mono?

—Bien seguro—dijo.

—Y el artesanado y la clase obrera, ¿por qué crees que son vituperados? ¿Diremos que por otra cosa sino porque son gente en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las bestias que hay dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que a adularlas?

—Eso parece—replicó.

365 —Por consiguiente, para que esa clase de hombres sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, ¿sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño, como creía Trasímaco de los sometidos a su gobierno, sino porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera, a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos?

—Exactamente—dijo.

—Y la ley—dije yo—muestra también que es eso mismo lo que quiere, puesto que da favor a todos los que viven en la ciudad. E igualmente el gobierno que ejercemos sobre los niños, a quienes no dejamos que sean libres hasta que estable-

³⁶⁴ CHAMBRY, o.c., p.77 nota 2.

³⁶⁵ PARÓN-F. GALIANO, o.c., III p.137 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.78 nota 2.

ce mos dentro de ellos un régimen como el de la ciudad misma, cuando, después de haber cultivado en ellos la parte mejor con lo mejor que hay en nosotros, ponemos dentro de cada uno, en lugar nuestro, un guardián y jefe semejante a nosotros, para sólo entonces darles la libertad.

—Sí que lo muestra—dijo.

366 —¿En qué respecto o conforme a qué cálculo diremos, pues, ¡oh Glaucón!, que es provechoso el cometer injusticia o el obrar con intemperancia o el hacer algo ignominioso, si por resultado de todo ello se es más perverso, aunque por otra parte se consigan riquezas o se alcance otra clase de poder?

—En ningún respecto—dijo.

—¿Y cómo ha de ser tampoco provechoso que el que cometa injusticia lo mantenga escondido y no pague su pena? ¿O no sucede más bien que el que se oculta se hace más miserable, mientras que si no se oculta, sino que recibe el castigo, entonces lo bestial de su ser se aplaca y amansa, lo pacífico se libera y toda su alma, puesta en mejor condición, adquiere, al conseguir moderación y justicia con la ayuda del buen entendimiento, un nuevo temple más precioso que el del cuerpo dotado de salud, vigor y hermosura cuanto que el alma misma es más preciosa que el cuerpo?

—Así es en un todo.

367 —Y el hombre sensato, ¿no vivirá tendiendo con todas sus energías a honrar aquellas enseñanzas que hacen su alma tal como queda dicho y a despreciar todo lo demás?

—Es evidente—dijo.

—Además—seguí—, en lo que toca al uso y sustento de su cuerpo, no sólo no se volverá al placer fiero e irracional para vivir de cara a él, sino que ni siquiera mirará su salud ni atenderá a ella para ser fuerte, sano y hermoso si estas cosas no le sirven para la sanidad de su mente; antes al contrario, aparecerá siempre ajustando la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma.

—Puntualmente lo hará así—dijo—si es que ha de ser músico de verdad.

—¿Y no ajustará también a ello—pregunté—el orden y la armonía en la adquisición de sus bienes? ¿O es que, impresionado por lo que la multitud entiende por felicidad, va a aumentar hasta el infinito la masa de sus bienes, procurándose con ello también infinitos males?

—No creo—dijo.

366 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.138 nota 1; CHAMBRY, o.c., p.79 nota 1.
367 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.138 nota 2.

—Antes bien—proseguí—, poniendo la vista en su gobierno interior y cuidando de que no se mueva nada de lo que allí hay por exceso o escasez de fortuna, se regirá conforme a esta norma, aumentando o gastando de lo que tiene según su capacidad.

—Exacto—dijo.

—Y del mismo modo mirará a los honores, y participará y gustará de buen grado de aquellos que crea le han de hacer mejor; y en cuanto a aquellos otros que vea han de relajar la disposición de su ser, los rehuirá así en la vida pública como en la privada.

368 —Entonces—dijo—no querrá actuar en política, si su preocupación es, en efecto, la que queda dicha.

—No, por vida del perro—contesté—: actuará, e intensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria, a menos que se presente alguna ocasión de origen divino.

—Ya entiendo—dijo—: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo se dé en lugar alguno de la tierra.

—Pero quizá—proseguí—haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más.

—Es de razón—dijo él.

LIBRO X

369 1. —¿Podrás decirme lo que es en conjunto la imitación? Porque yo mismo no comprendo bien lo que esta palabra quiere significar.

—¡Pues bien que, en ese caso, voy a comprenderlo yo!—exclamó.

—No sería extraño—observé—, porque los que tienen poca vista ven muchas cosas antes que los que ven bien.

—Así es—replicó—; pero, estando tú presente, no seré yo capaz ni de intentar decir lo que se me muestra; tú verás, por lo tanto.

—¿Quieres, pues, que empecemos a examinarlo partiendo del método acostumbrado? Nuestra costumbre era, en efecto,

368 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.140 nota 1.
369-376 PABÓN-F. GALIANO, o.c., I p.LXIV; R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art* (Londres 1953) p.167-187.
369 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.79.80.173.

la de poner una idea para cada multitud de cosas a las que damos un mismo nombre. ¿O no lo entiendes?

—Sí, lo entiendo.

370 —Pongamos, pues, la que quieras de esas multitudes. Valga de ejemplo si te parece: hay una multitud de camas y una multitud de mesas.

—¿Cómo no?

—Pero las ideas relativas a esos muebles son dos: una idea de cama y otra idea de mesa.

—Sí.

—¿Y no solíamos decir que los artesanos de cada uno de esos muebles, al fabricar el uno las camas y el otro las mesas de que nosotros nos servimos, e igualmente las otras cosas, los hacen mirando a su idea? Por lo tanto, ¿hay ninguno entre los artesanos que fabrique la idea misma, porque, ¿cómo habría de fabricarla?

—De ningún modo.

—Mira ahora qué nombre das a este otro artesano.

—¿A cuál?

—Al que hace él solo todas las cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.

—¡Hombre extraordinario y admirable es ése de que hablas!

—No lo digas aún, pues pronto vas a decirlo con más razón: tal operario no sólo es capaz de fabricar todos los muebles, sino que hace todo cuanto brota de la tierra y produce todos los seres vivos, incluido él mismo, y además de esto, la tierra y los dioses y todo lo que hay en el cielo y bajo la tierra en el Hades.

—Estás hablando—dijo—de un sabio bien maravilloso.

371 —¿No lo crees?—pregunté—. Y dime: ¿te parece que no existe en absoluto tal operario o que el hacedor de todo esto puede existir en algún modo y en otro modo no? ¿O no te das cuenta de que tú mismo eres capaz de hacer todo esto en cierto modo?

—¿Qué modo es ése?—preguntó.

—No es difícil—contesté—, antes bien, puede practicarse diversamente y con rapidez, con máxima rapidez, si quieres tomar un espejo y darle vueltas a todos lados: en un momento harás el sol y todo lo que hay en el cielo; en un momento, la tierra; en un momento a ti mismo y a los otros seres vivos y muebles y plantas y todo lo demás de que hablábamos.

—Sí—dijo—; en apariencia, pero no existentes en verdad.

270 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.79.80.178; PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.142 nota 2, p.143 nota 1; PLATÓN, *El sofista* 223e-234c.

—Linda y oportunamente—dije yo—sales al encuentro de mi discurso. Entre los artífices de esa clase está, sin duda, el pintor; ¿no es así?

—¿Cómo no?

—Y dirás, creo yo, que lo que él hace no son seres verdaderos; y, sin embargo, en algún modo el pintor hace camas también, ¿no es cierto?

—Sí—dijo—; también hace una cama de apariencia.

372 2. —¿Y qué hace el fabricante de camas? ¿No acabas de decir que éste no hace la idea, que es, según conveníamos, la cama existente por sí, sino una cama determinada?

—Así lo decía.

—Si no hace, pues, lo que existe por sí, no hace lo real, sino algo que se le parece, pero que no es real; y si alguno dijera que la obra del fabricante de camas o de algún otro mecánico es completamente real, ¿no se pone en peligro de no decir verdad?

—No la diría—observó—por lo menos a juicio de los que se dedican a estas cuestiones.

—No nos extrañemos, pues, de que esa obra resulte también algo oscura en comparación con la verdad.

—No, por cierto.

373 —¿Quieres, pues—dije—, que, tomando por base esas obras, investiguemos cómo es ese otro imitador de que hablábamos?

—Si tú lo quieres—dijo.

—Conforme a lo dicho, resultan tres clases de camas: una, la que existe en la naturaleza, que, según creo, podríamos decir que es fabricada por Dios, porque, ¿quién otro podría hacerla?

—Nadie, creo yo.

—Otra, la que hace el carpintero.

—Sí—dijo.

—Y otra, la que hace el pintor; ¿no es así?

—Sea.

—Por tanto, el pintor, el fabricante de camas y Dios son los tres maestros de esas tres clases de camas.

—Sí, tres.

374 —Y Dios, ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad de no fabricar más que una cama en la naturaleza, así lo hizo: una cama sola, la cama en esencia; pero dos

373 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.144 nota 1, p.145 nota 1; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.235s.

374 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.230; PLATÓN, *Timeo* 31e, *Parménides*, 132a.

o más de ellas, ni fueron producidas por Dios, ni hay miedo de que se produzcan.

—¿Cómo así?—dijo.

—Porque si hiciera aunque no fueran más que dos, dije yo, parecería a su vez una de cuya idea participarían esas dos, y ésta sería la cama por esencia, no las dos otras.

—Exacto—dijo.

—Y fue porque Dios sabe esto, creo yo, y porque quiere ser realmente creador de una cama realmente existente, y no un fabricante cualquiera de cualquier clase de camas, por lo que hizo ésa, única en su ser natural.

—Es presumible.

—¿Te parece, pues, que le llamemos el creador de la naturaleza de ese objeto, o algo semejante?

—Es justo—dijo—, puesto que ha producido la cama natural y todas las demás cosas de ese orden.

375 —¿Y qué diremos del carpintero? ¿No es éste también artífice de camas?

—Sí.

—Y el pintor, ¿es también artífice y hacedor del mismo objeto?

—De ningún modo.

—Pues ¿qué dirás que es éste con respecto a la cama?

—Creo—dijo—que se le llamaría más adecuadamente imitador de aquello de que los otros son artífices.

—Bien—dije—; según eso, ¿al autor de la tercera especie, empezando a contar por la natural, le llamas imitador?

—Exactamente—dijo.

—Pues eso será también el autor de tragedias, por ser imitador: un tercero en la sucesión que empieza en el rey y en la verdad; y lo mismo todos los demás imitadores.

—Tal parece.

376 —De acuerdo, pues, en lo que toca al imitador; pero contéstame a esto otro acerca del pintor: ¿te parece que trata de imitar aquello mismo que existe en la naturaleza o las obras del artífice?

—Las obras del artífice—dijo.

—¿Tales como son o tales como aparecen? Discrimina también esto.

—¿Qué quieres decir?—preguntó.

—Lo siguiente: ¿una cama difiere en algo de sí misma según la mires de lado o de frente o en alguna otra dirección?

375 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p. 146 nota 1.2.

376 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p. 147 nota 1; PLATÓN, *El Sofista* 234b.

¿O no difiere en nada, sino que parece distinta? ¿Y otro tanto sucede con lo demás?

—Eso—dijo—; parece ser diferente, pero no lo es.

—Atiende ahora a esto otro: ¿a qué se endereza la pintura hecha de cada cosa? ¿A imitar la realidad según se da, o a imitar lo aparente según aparece, y a ser imitación de una apariencia o de una verdad?

—De una apariencia—dijo.

—Bien lejos, pues, de lo verdadero está el arte imitativo; y, según parece, la razón de que lo produzca todo está en que no alcanza sino muy poco de cada cosa y en que esto poco es un mero fantasma. Así, decimos que el pintor nos pintará un zapatero, un carpintero y los demás artesanos, sin entender nada de las artes de estos hombres; y, no obstante, si es buen pintor, podrá, pintando un carpintero y mostrándolo desde lejos, engañar a niños y hombres necios con la ilusión de que es un carpintero de verdad.

—¿Cómo no?

—Y creo, amigo, que sobre todas estas cosas nuestro modo de pensar ha de ser el siguiente: Cuando alguien nos anuncie que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos los asuntos que cada uno en particular conoce, y que lo sabe todo más perfectamente que cualquier otro, hay que responder a ese tal que es un simple y que probablemente ha sido engañado al topar con algún charlatán o imitador, que le ha parecido omnisciente por no ser él capaz de distinguir la ciencia, la ignorancia y la imitación.

—Es la pura verdad—dijo.

377 9. —Y, sin embargo—observó—, no hemos tratado aún de las más grandes recompensas de la virtud, de los premios que le están preparados.

—De cosa bien grande hablas, si es que hay algo más grande que lo que queda dicho—replicó.

—Pero, ¿qué hay, repuse, que pueda llegar a ser grande en un tiempo pequeño? Porque todo ese tiempo que va desde la niñez hasta la senectud queda en bien poco comparado con la totalidad del tiempo.

—No es nada, de cierto—dijo.

—¿Y qué? ¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad?...

378 12. —Así, pues—pregunté—, ¿no hemos resuelto en nuestro razonamiento las dificultades propuestas, sin celebrar

377 DIËS, o.c., p. CXVIII.

378 PABÓN-F. GALIANO, o.c., p. 172 nota 3.

378-385 DIËS, o.c. p. CXX-CXXII; PABÓN-F. GALIANO, o.c., I p. LXVIlis.

por otra parte las recompensas y la gloria de la justicia como, según vosotros, hicieron Hesíodo y Homero, sino encontrando que la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente, tenga o no tenga el anillo de Giges y aunque a este anillo se agregue el casco de Hades?

—Pura verdad—respondió—es lo que dices.

—Entonces—seguí—, ¿se podrá ver con malos ojos, Glaucón, que, a más de esas excelencias, restituyamos a la justicia y a las demás virtudes los muchos y calificados premios que suele recibir, tanto de los hombres como de los dioses, así en vida del sujeto como después de la muerte?

—De ningún modo—dijo.

—¿Me devolveréis, pues, lo que tomasteis prestado en nuestra discusión?

—¿Y qué es ello?

—Os concedí que el justo pareciera ser injusto y el injusto, justo; porque vosotros creíais que, aunque no fuera ello cosa que pudiera pasar a la vista de los dioses ni de los hombres, con todo, debía concederse en gracia de la argumentación, para que la justicia en sí fuese juzgada en relación con la injusticia en sí. ¿No lo recuerdas?

—Mal haría—dijo—en no recordarlo.

—Por consiguiente—dije—, puesto que ahora ya están juzgadas, pido de nuevo, en nombre de la justicia, que reconozcamos que ésta se nos muestra tal como corresponde al buen nombre que tiene entre los dioses y los hombres; y ello a fin de que recoja los premios del vencedor que gana por su fama y da a los que la poseen, puesto que ya la hemos visto conceder los bienes derivados de su propia esencia, sin engaño para los que de veras la abrazan.

—Razonable—dijo—es lo que pides.

379 —Así, pues, ¿me restituiréis primeramente la afirmación de que ninguno de esos dos hombres escapa en su manera de ser a la mirada de los dioses?

—Te la restituiremos—dijo.

—Y si no se ocultan, el uno será amado por ellos y el otro odiado, según convinimos desde el principio.

—Así es.

—¿Y no hemos de reconocer que al amado de los dioses todas las cosas que de esos dioses procedan le han de venir de la manera más favorable, salvo algún mal necesario que traiga

desde su nacimiento por consecuencia de un yerro anterior?

—Bien seguro.

—Por tanto, del hombre justo hay que pensar que, si vive en pobreza o en enfermedades o en algún otro de los que parecen males, todo ello terminará para él en bien, sea durante su vida, sea después de su muerte. Porque nunca será abandonado por los dioses el que se afana en hacerse justo y en parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano, por la práctica de la virtud.

—Es de creer—dijo—que el tal no será abandonado por su semejante.

380 —Y en cuanto al injusto, ¿no habrá que pensar lo contrario de todo esto?

—Sin duda ninguna.

—Estos serán, pues, los galardones que hay para el justo de parte de los dioses.

—Al menos en mi opinión—dijo.

—¿Y qué—dije—recibirán de los hombres? ¿No será ello como voy a decir, si nos ponemos en la realidad? A los hombres desenvueltos e injustos, ¿no les pasa como a los corredores que corren bien a la salida y mal al regreso? Saltan con rapidez al comienzo; pero al fin quedan en ridículo, dejando precipitadamente la prueba con las orejas gachas y sin corona. Por el contrario, los expertos de verdad en la carrera llegan al fin, recogen los premios y son coronados. ¿No ocurre así de ordinario con los justos? Al final de cada una de sus acciones, de sus tratos con los demás y de la vida, ¿no quedan con buena fama y reciben las recompensas de los hombres?

—Bien de cierto.

—¿Te avendrás, pues, a que diga acerca de ellos todo lo que tú decías acerca de los injustos? Diré, en efecto, que los justos, cuando llegan a mayores, mandan en sus ciudades, si quieren mandar, casan con quien quieren y dan sus hijos en matrimonio a quien se les antoja; en fin, todo lo que tú afirmabas de los otros lo afirmo yo de ellos. Y con respecto a los injustos he de decir que, en su mayoría, aunque se encubran durante su juventud, son cogidos al final de su carrera, se hacen con ello dignos de risa y, al llegar a viejos, son despiadadamente vejados por forasteros y conciudadanos, reciben azotes y al fin sufren, dalo por dicho, todas aquellas cosas que tú tenías con razón por tan duras. Pues bien, considera tú, como digo, si te has de avenir a esto.

—En un todo—dijo—, porque es razonable lo que afirmas.

381 13. —Tales son, pues—dije—, los premios, recompensas y dones que en vida recibe el justo de hombres y dioses, a más de aquellos bienes que, por sí misma, les procura la virtud.

—Bienes ciertamente hermosos y sólidos—dijo.

—Pues éstos—dije yo— no son nada en número ni en grandeza comparados con aquello que a cada uno de esos hombres les espera después de la muerte; y también esto hay que oírlo, a fin de que cada cual de ellos recoja de este discurso lo que debe escuchar.

—Habla, pues, que son pocas las cosas que yo oiría con más gusto.

382 —Pues he de hacerte—dije yo—no un relato de Alcínoo, sino el de un bravo sujeto. Er, hijo de Armenio, panfilio de nación, que murió en una guerra y, habiendo sido levantados, diez días después, los cadáveres ya putrefactos, él fue recogido incorrupto y llevado a casa para ser enterrado y, yacente sobre la pira, volvió a la vida a los doce días y contó, así resucitado, lo que había visto allá. Dijo que, después de salir del cuerpo, su alma se había puesto en camino con otras muchas y habían llegado a un lugar maravilloso, donde aparecían en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí, y otras dos arriba en el cielo, frente a ellas. En mitad había unos jueces que, una vez pronunciados sus juicios, mandaban a los justos que fueran subiendo a través del cielo, por el camino de la derecha, tras haberles colgado por delante un rótulo con lo juzgado; y a los injustos les ordenaban ir hacia abajo por el camino de la izquierda, llevando también éstos, detrás, la señal de todo lo que habían hecho. Y al adelantarse él, le dijeron que debía ser nuncio de las cosas de allá para los hombres y le invitaron a que oyera y contemplara cuanto había en aquel lugar; y así vio cómo, por una de las aberturas del cielo y otra de la tierra, se marchaban las almas después de ser juzgadas; y cómo, por una de las otras dos, salían de la tierra llenas de suciedad y de polvo, mientras por la restante bajaban más almas, limpias, desde el cielo. Y las que iban llegando parecían venir de un largo viaje y, saliendo contentas a la pradera, acampaban como en una gran feria, y todas las que se conocían se saludaban y las que venían de la tierra se informaban de las demás en cuanto a las cosas de allá, y las que venían del cielo, de lo tocante a aquellas otras; y se hacían mutuamente sus relatos, las unas entre gemidos y llantos, recor-

382 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.176 nota 1, p.177 nota 1; CHAMBRY, p.113 nota 2.3.4, p.114 nota 1.

dando cuántas y cuán grandes cosas habían pasado y visto en su viaje subterráneo, que había durado mil años; y las que venían del cielo hablaban de su bienaventuranza, y de visiones de indescriptible hermosura.

383 —Referirlo todo, Glaucón, sería cosa de mucho tiempo; pero lo principal—decía—era lo siguiente: que cada cual pagaba la pena de todas sus injusticias y ofensas hechas a los demás, la una tras la otra, y diez veces por cada una, y cada vez durante cien años, en razón de ser ésta la duración de la vida humana; y el fin era que pagasen decuplicado el castigo de su delito. Y así, los que eran culpables de gran número de muertes o habían traicionado a ciudades o ejércitos o los habían reducido a la esclavitud o, en fin, eran responsables de alguna otra calamidad de este género, éstos recibían por cada cosa de éstas unos padecimientos diez veces mayores; y los que habían realizado obras buenas y habían sido justos y piadosos, obtenían su merecido en la misma proporción. Y también sobre los niños muertos en el momento de nacer o que habían vivido poco tiempo, refería otras cosas menos dignas de mención; pero contaba que eran aún mayores las sanciones de la piedad e impiedad para con los dioses y los padres y del homicidio a mano armada...

384 16. —Y después de haber elegido su vida todas las almas, se acercaban a Láquesis por el orden mismo que les había tocado; y ella daba a cada uno, como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el hado que había escogido. Este llevaba entonces al alma hacia Cloto y la ponía bajo su mano y bajo el giro del huso movido por ella, sancionando así el destino que había elegido al venirle su turno. Después de haber tocado en el huso se le llevaba al hilado de Atropo, el cual hacía irreversible lo dispuesto; de allí, sin que pudiera volverse, iba al pie del trono de la Necesidad, y pasando al otro lado y acabando de pasar asimismo los demás, se encaminaban todos al campo del Olvido, a través de un terrible calor de asfixia, porque dicho campo estaba desnudo de árboles y de todo cuanto produce la tierra. Al venir la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación, cuya agua no puede contenerse en vasija alguna; y a todos les era forzoso beber una cierta cantidad de aquel agua, de la cual bebían más de la medida los que no eran contenidos por la discreción, y al beber, cada cual se olvidaba de todas las cosas. Y una vez que se habían acostado y eran las horas de la media noche, se produjo un

383 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.178 nota 1.2; CHAMBRY, p.115 nota 1.

384 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III, p.186 nota 2.

trueno y temblor de tierra y al punto cada uno era elevado por un sitio distinto para su nacimiento, deslizándose todos a manera de estrellas. A él, sin embargo, le habían impedido que bebiera del agua; pero por qué vía y de qué modo había llegado a su cuerpo no lo sabía, sino que de pronto, levantando la vista, se había visto al amanecer yacente en la pira.

385 —Y así, Glaucón, se salvó este relato y no se perdió, y aún nos puede salvar a nosotros si le damos crédito, con lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido y no contaminaremos nuestra alma. Antes bien, si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes, y acá y también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices *.

* Fin del diálogo.

Fedro

EDICIÓN CITADA: L. GIL, *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro*. Traducción e introducciones (Ediciones Guadarrama, Madrid 1969).

BIBLIOGR. GEN.: L. ROBIN, *Platon, Ouvres complètes* IV, p.3.^a: *Phèdre*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, Paris 1933) p.I-CLXXV; L. GIL, *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro* (Madrid 1969) p.257-286; P. FRIEDLÄNDER, *Platón III* (Berlín 1960) p.201-223; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.299-319; H. VON ARRIM, *Platos Jugenddialogen und die Entstehungszeit des Paidros* (Amsterdam 1967); J. M. DAISSE, *La métaphysique de l'âme humaine dans le Phèdre du Platon*: Bull. Assoc. Budé (1971) 469-478; Y. BRÈS, *La psychologie de Platon* (Paris 1968); L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris 1964) p.19-39, 43, 53-90; D. G.^a BACCA, *Obras completas de Platón: Hipias Mayor, Fedro* (México 1945).

SÓCRATES, FEDRO

386 ... Soc.—Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por

385 PABÓN-F. GALIANO, o.c., III p.187 nota 1.

386-395 GIL, o.c., p.262-277; ROBIN, o.c., p.33 nota 2, p.35 nota 1, p.36 nota 1.3; FRIEDLÄNDER, o.c., p.208-211; TAYLOR, o.c., p.305-310.

386-388 BRÈS, o.c., p.311-319; ROBIN, *La théorie* p.90-100.

386 ROBIN, o.c., p.LXXVIII; ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, p.236-237; BRÈS, o.c., p.269-271.272.

otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento. Pero el principio es ingénito, pues es necesario que todo lo que nace nazca del principio, y éste no nazca de nada en absoluto. En efecto, si el principio naciera de algo, ya no sería principio. Mas, puesto que es ingénito, es necesario también que sea imperecedero, pues si perece el principio, él no podrá nacer nunca de otra cosa, ni otra cosa podrá nacer de él, ya que es necesario que todo nazca del principio. Así, pues, el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo. Y esto es imposible que perezca ni que nazca, so pena de que el universo entero y todo el proceso de generación, derrumbándose, se detuvieran, y no tuvieran nunca una fuente para volver de nuevo, recobrando el movimiento, a la existencia. Y habiéndose mostrado inmortal lo que se mueve a sí mismo, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y la noción del alma. Pues todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado, en tanto que todo aquel que lo recibe de dentro, de sí mismo, es animado, como si en esto mismo radicara la naturaleza del alma. Y si esto es así, a saber, que lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que alma, por necesidad el alma habrá de ser algo ingénito e inmortal.

387 Sobre su inmortalidad basta con lo dicho. Sobre su modo de ser se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así. Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses, los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro. Pero ahora hemos de intentar decir la razón por la que un ser viviente es llamado mortal e inmortal. Toda

387 ROBIN, o.c., p.LXXIX-LXXXII p.35 nota 2; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée* (Paris 1955) p.223-224.

alma se cuida de un ser inanimado y recorre todo el cielo, aunque tomando cada vez una apariencia distinta. Mientras es perfecta y alada camina por las alturas y rige al universo entero; pero aquélla que ha perdido las alas es arrastrada hasta alcanzar algo sólido en donde se instala, tomando un cuerpo terrenal que da la impresión de moverse a sí mismo, gracias a su virtud. Llámase ser viviente al conjunto de este ajuste entre alma y cuerpo, que recibe además la denominación de mortal. En cuanto al nombre de inmortal, no procede en absoluto de ningún concepto del que podamos dar razón. Por el contrario, sin que lo hayamos visto ni lo podamos concebir de una manera satisfactoria, nos forjamos la idea de la divinidad como si fuera un viviente que no muere, con alma por un lado y cuerpo por otro, pero unidos eternamente por naturaleza. Mas quede esto tal como le plazca a la divinidad, y sea también así dicho. La causa, empero, de la pérdida de las alas, que determina el que éstas se le caigan al alma, considerémosla. Es más o menos la siguiente.

388 La propiedad natural del ala es la de levantar lo pesado a lo alto, elevándolo a la región donde habita el linaje de los dioses, y de un modo o de otro es dentro de las partes del cuerpo lo que más ha participado de la naturaleza divina. Pero lo divino es bello, sabio, bueno y reúne cuantas propiedades hay semejantes. Con ellas precisamente se crían y crecen en grado sumo las alas del alma, mientras que con lo feo, lo malo y los vicios contrarios a aquéllas se consumen y perecen. Pues bien, el excelso conductor del cielo, Zeus, auriga en su carro alado, es quien camina primero, ordenando y cuidándose de todo. Le sigue la hueste de dioses y divinidades formada en once escuadrones. Únicamente Hestia permanece en el hogar de los dioses; que todos los demás, encuadrados en el número de doce, van como jefes a la cabeza del destacamento que a cada uno le fue asignado. Y hay muchos y beatíficos espectáculos en el interior del cielo, así como órbitas que recorre el linaje de los dioses bienaventurados, ocupándose cada uno de lo que es de su incumbencia; entretanto les sigue aquel que en cada caso quiere y puede. Pues la envidia está fuera del divino coro. Mas cuando se dirigen a su festín a regalar, caminan cuesta arriba por la cumbre de la bóveda que está debajo del cielo, precisamente por donde los vehículos de los dioses, que son por su equilibrio fáciles de conducir, avanzan con holgura, en tanto que los demás lo hacen a duras penas. Pues el corcel que participa de maldad es pesado, gravita hacia tierra,

y entorpece a los cocheros que no estén bien entrenados. Allí precisamente se enfrenta el alma con su fatiga y lucha suprema. Las llamadas inmortales, una vez que han ascendido a la cumbre, salen afuera y se detienen en la espalda del cielo, y al detenerse las transporta circularmente su revolución, mientras contemplan las cosas que hay fuera del cielo.

389 En cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo, jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad, especialmente cuando hablamos de la Verdad, he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que "es" de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento. Y puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, como asimismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta, hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto. Y en esta circunvalación contempla a la justicia en sí, contempla a la templanza y contempla al conocimiento, pero no aquél, sujeto a cambios, ni aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es. Y tras haber contemplado de igual modo las restantes entidades reales y haberse regalado, de nuevo se introduce en el interior del cielo y regresa a casa. Y una vez llegada, el auriga pone los caballos junto al pesebre y les echa como pienso ambrosía, y después les da de beber néctar.

390 Esta es la vida de los dioses. En cuanto a las restantes almas, la que sigue mejor a la divinidad y más se le asemeja logra sacar al lugar exterior la cabeza del auriga, y es transportada juntamente con aquéllos en el movimiento de rotación; pero, como es perturbada por sus corceles, apenas puede contemplar las realidades. A veces se alza, a veces se hunde, y por culpa de la fogosidad de los caballos ve unas cosas y otras no. Las demás siguen con el anhelo todas de alcanzar la altura, sumergiéndose al fracasar en su intento y siendo arrastradas en el movimiento circular todas a la vez, pisoteándose mutuamente y embistiéndose, al tratar de adelantarse las unas

389 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.81; ROBIN, o.c., p.38 nota 1.2, p.39 nota 1; BRÉS, o.c., p.359-360.

390-392 BRÉS, o.c., p.193 nota 58.

390 ROBIN, o.c., p.40 nota 1; BRÉS, o.c., p.169-170.

a las otras. Así, pues, se produce un tumulto, una pugna, un sudor supremo, en el que por impericia de los aurigas muchas quedan cojas, muchas con muchas plumas quebrantadas, y todas, tras pasar por gran fatiga, se van de allí sin haber sido iniciadas en la contemplación del Ser, recurriendo a la opinión como alimento después de su retirada. Y la razón de ese gran afán por ver dónde está la Llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la parte mejor del alma procede del prado que hay allí, y el que con esto se nutre la naturaleza del ala, con la que se aligera el alma.

391 Y ésta es la ley de Adrastea. Toda alma que, habiendo entrado en el séquito de la divinidad, haya vislumbrado alguna de las Verdades, quedará libre de sufrimiento hasta la próxima revolución, y si pudiera hacer lo mismo siempre, siempre quedará libre de daño. Pero cuando no las haya visto por haber sido incapaz de seguir el cortejo; cuando, por haber padecido cualquier desgracia, haya quedado entorpecida por el peso de una carga de olvido y maldad, perdido las alas a consecuencia de este entorpecimiento y caído a tierra, la ley entonces prescribe lo siguiente. Dicha alma no será plantada en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que aquella que haya visto más lo será en el feto de un varón que haya de ser amante de la sabiduría, o de la belleza, un cultivador de las Musas, o del amor; la que sigue en segundo lugar, en el de un rey obediente a las leyes, o belicoso y con dotes de mando; la que ocupa el tercero, en el de un político, un buen administrador de su hacienda, o un negociante; la del cuarto, en el de un hombre amante de la fatiga corporal, un maestro de gimnasia, o un perito en la cura del cuerpo; la quinta habrá de tener una vida consagrada a la adivinación o a algún rito iniciatorio. A la sexta le irá bien la vida de un poeta, o la de cualquier otro dedicado al arte de la imitación; a la séptima, la de un artesano, o labrador; a la octava, la de un sofista, o un demagogo; a la novena, la de un tirano.

392 En todas estas encarnaciones, el que haya llevado una vida justa alcanza un destino mejor; el que haya vivido en la injusticia, uno peor. Pues al mismo punto de donde ha venido no llega ningún alma antes de diez mil años—ya que no le salen alas antes de dicho plazo—, con excepción del alma del que ha filosofado sin engaño, o amado a los mancebos con filosofía. Estas, si en la tercera revolución de un milenio han

391-392 ROBIN, o.c., p.LXXXVI-XCI.

391 ROBIN, o.c., p.40 nota 2.

392 ROBIN, o.c., p.41 nota 1, p.42 nota 1.2; GIL, o.c., p.329 nota 53; BRÈS, o.c., p.360.81.167.351.

escogido por tres veces consecutivas dicho género de vida, adquiriendo de ese modo alas, al cumplirse el último año del tercer milenio se retiran. Las demás, cuando han terminado su primera vida, son sometidas a juicio, y, una vez juzgadas, van las unas a los penales que hay bajo tierra, donde cumplen su condena, y a las otras las eleva la justicia a un lugar del cielo, donde llevan una vida en consonancia con el merecimiento de la que llevaron en la apariencia humana. Al transcurrir un milenio, llegadas unas y otras al momento del sorteo y elección de la segunda vida, escoge cada una el tipo de vida que quiere. Es entonces cuando un alma que ha estado en un cuerpo humano encarna en uno animal, o cuando el que un día fue hombre, abandonando la forma animal, vuelve de nuevo a hombre. Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad, ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que “son” y levantaba la cabeza para ver lo que “es” en realidad. Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto. Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, mas al vulgo le pasa inadvertido que está poseído por la divinidad.

393 Pues bien, llegada a este punto, la totalidad de la exposición versa sobre la cuarta forma de locura—esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando con ello lugar a que le tachen de loco—y aquí se ha de decir que es ése el más excelso de todos los estados de raptó, y el causado por las cosas más excelsas, tanto para el que lo tiene como para el que de él participa; y que

393 ROBIN, o.c., p.XCVI; BRÈS, o.c., p.302.167.303.351.

asimismo es por tener algo de esa locura por lo que el amante de los bellos mancebos se llama enamorado. Pues, según se ha dicho, toda alma humana por condición de su naturaleza ha contemplado las verdaderas realidades de las cosas, ya que, de no ser así, no hubiera encarnado en este ser viviente. Ahora bien, el acordarse por las cosas de este mundo de aquellas otras no es algo fácil para la totalidad de las almas; no lo es para cuantas vieron entonces por corto espacio de tiempo las realidades de allí; ni tampoco para cuantas tuvieron la mala fortuna en su caída a este mundo de ser desviadas por ciertas compañías hacia lo injusto, llegando a olvidarse así de los santos espectáculos que habían visto en su día. Por ello son pocas las que quedan con suficiente poder evocador. Y éstas, cuando ven algo que ofrece semejanza con los objetos de allí, quedan fuera de sí, y ya no son dueñas de sí mismas; pero desconocen lo que les ocurre por la insuficiencia de sus percepciones. Pues en las réplicas terrenales tanto de la justicia como de la templanza y de cuantas otras cosas son apreciadas por las almas no hay ningún resplandor.

394 Y no es sino a duras penas, por medio de órganos confusos, como únicamente unos pocos, yendo a las imágenes de aquéllas, contemplan los rasgos genéricos de lo reproducido. Fue posible ver la Belleza en todo su esplendor en aquella época en que, en compañía de un coro feliz, teníamos ante la vista un beatífico espectáculo, mientras íbamos, nosotros en el séquito de Zeus, y los demás en el de los restantes dioses; éramos entonces iniciados en el que es lícito llamar el más bienaventurado de los misterios, que celebrábamos íntegros y sin haber sufrido ninguno de los males que nos aguardaban en un tiempo posterior. Integra también, y simples, y serenas y felices eran las visiones que en el último grado de nuestra iniciación contemplábamos en su puro resplandor, puros y sin la señal de ese sepulcro que ahora llevamos a nuestro alrededor y llamamos cuerpo, estando en él encarcelados como la ostra en su concha.

395 Quede esto como tributo rendido al recuerdo, que, infundiéndonos la añoranza de las cosas de antaño, ha sido ahora la causa de que nos hayamos extendido demasiado. Volvamos a la Belleza; según dijimos, estaba resplandeciente entre aquellas visiones, y al llegar a este mundo le aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad. La vista, en efecto, es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero

con ella no se ve la sabiduría. De lo contrario, nos procuraría terribles amores, si diera aquélla una imagen de sí misma de semejante claridad que llegara a nuestra vista. Y lo mismo ocurriría con cuantas otras realidades hay dignas de amarse. Pero el caso es que únicamente la belleza tuvo esa suerte, de tal modo que es la más manifiesta y la más amable de todas ellas...

394 ROBIN, o.c., p.XCVs, p.44 nota 2; BRÉS, o.c., p.253.137.351.

395 BRÉS, o.c., p.143.

Parménides

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes VIII*, p.1.^a: *Parménide*. Texte établi par A. DIÈS (Les Belles Lettres, Paris 1956). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. DIÈS, *Platon, oeuvres complètes VIII*, p.1.^a *Parménide* (Paris 1956) p.V-XIX; 3-52; ID., *Platon, oeuvres complètes VIII* p.3.^a: *Le Sophiste* (Paris 1955) p.285.293.294; P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlin 1960) p.173-200; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929); ID., *The Parmenides of Plato* (Londres 1934); F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides* (Londres 1951) (bibliog. p.XI); J. WAHL, *Étude sur le Parménide* (Paris 1926); W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963) p.83-103; G. KOUMAKIS, *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation* (Bonn 1971); E. BERTI, *Struttura e significato del Parmenides di Platone*: *Giorn. met.* 26 (1971) 497-527; H. ROCHOL, *The dialogue Parmenides: an insoluble enigma in Platonism*: *Intern. Phil. Quart.* 11(1971)496-530.

CÉFALO, ADIMANTO, GLAUCÓN, ANTIFÓN

396 ...—Bien, Sócrates—dijo Zenón—. Pero no has comprendido el auténtico carácter de mi libro. Como los perros de Laconia, vas persiguiendo y rastreando todas sus palabras; pero en una cosa te has equivocado: mi libro no es tan pretencioso como para intentar disimular a los hombres la intención con que crees está escrito. Lo que tú has destacado es una cosa puramente accidental: en realidad, este libro trata de ser una defensa de la teoría de Parménides contra los que quieren ridiculizarla diciendo que, si existe ese uno, resultan en su teoría mil cosas ridículas y contradictorias. Se trata, pues, de una réplica a los que ponen lo múltiple, devolviendo con creces los argumentos y tratando de hacer ver que muchas más cosas ridículas se siguen de su tesis de la multiplicidad que de la tesis de la unidad, para quien sepa apreciar bien las cosas. Este ánimo polémico es el que me movió en mis años mozos a escribir ese libro; pero no sé quién me robó el original, de suerte que no ha habido lugar a que yo me pusiese a pensar si convenía publicarlo o no. Ese ha sido tu error, Sócrates, pensar que fue escrito, no por el ardor polémico juvenil, sino por la ambición del hombre maduro; pues de haber sabido eso, ya te lo he dicho, no lo habrías interpretado mal.

396 DIÈS, o.c., p.57 nota 1.2, p.15-19; TAYLOR, o.c., p.350.

397 —Bien—dijo Sócrates—; acepto tu explicación y pienso que es como dices. Pero dime: ¿no crees que existe una forma en sí de la semejanza y, a su vez, otra, opuesta a ella, de la desemejanza? ¿Y que de estas dos participamos tú y yo y todas las demás cosas que llamamos múltiples; que lo que participa de la semejanza resulta semejante en tanto y por cuanto participa de ella, y desemejante, lo que participa de la desemejanza, y ambas cosas lo que participa de las dos? Si todas las cosas participan de estas dos cosas opuestas, ¿qué de extraño será que por ese hecho de participar de ambas sean a la vez semejantes y desemejantes? Lo que sí tendría yo por prodigioso sería el que alguien me demostrase que los semejantes se han hecho desemejantes, o los desemejantes, semejantes. Pero que las cosas que participan de ambas se revelen como poseyendo esos caracteres, no me parece nada extraño, Zenón, como tampoco el que alguien declare que el conjunto de las cosas es uno por participar de la unidad, y esas mismas cosas son múltiples por participar de la multiplicidad; pero el que se me demuestre que la unidad es multiplicidad y la multiplicidad unidad, eso sí que provocaría mi admiración. Y lo mismo habría que decir sobre todo lo demás.

398 Que los géneros y las formas apareciesen recibiendo en sí mismos caracteres contrarios sería cosa maravillosa; pero ¿qué de extraño habrá en que se demuestre que yo soy uno y múltiple? Bastaría con decir, cuando se quiere hacer ver que soy múltiple, que hay en mí lado derecho y lado izquierdo, torso y dorso, parte superior e inferior, pues yo participo, creo, de la multiplicidad; y para demostrar que soy uno, se diría que, siendo todos nosotros siete, yo soy un hombre, en cuanto que participo también de lo uno; y así quedaría patente la verdad de ambas afirmaciones. Por tanto, si alguien tratase de demostrar, en casos semejantes, que unas mismas cosas son unas y muchas—piedras, leños y cosas por el estilo—diremos que demostrará que esos objetos son muchos y uno, pero no que lo uno sea múltiple ni lo múltiple sea uno, cosa que nada tiene de extraordinario, sino que es admitida por todo el mundo. Pero si empezásemos por separar, como hace un instante decíamos, y poner aparte las formas en sí mismas, por ejemplo, la semejanza y desemejanza, la multiplicidad y la unidad, el reposo y el movimiento y todas las demás; si a continuación probásemos que son capaces de mezclarse y de

397-408 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.91; FRIEDLÄNDER, o.c., p.178-179.

397 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.83.

398 DIÈS, *Le Sophiste* (Les Belles Lettres) p.284; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.112.

separarse, entonces sí que quedaría yo maravillado, querido Zenón. Creo que has hecho una exposición bizarra; pero sería mucho más digno de admiración el que nos hicieses asistir al entrelazarse de mil maneras de esas mismas oposiciones en el interior de las mismas ideas, y las interferencias que tú has descrito en los objetos visibles, las descubrieses en los objetos accesibles a la razón.

399 Mientras Sócrates decía esas cosas, Pitodoro, según me dijo, estaba temiendo a cada frase que Parménides y Zenón se molestasen. Pero éstos le prestaban gran atención y cambiaban entre sí frecuentes miradas y sonrisas como señal de admiración por Sócrates. Así que, cuando Sócrates cesó de hablar, Parménides exclamó: "Sócrates, bien merecidos tienes los elogios por tu entusiasmo en el arte de discutir. Pero dime: ¿Haces tú mismo esa separación de que hablas, poniendo aparte esas que tú llamas formas, y aparte a los que participan en ellas? ¿Y te parece que es algo en sí la semejanza misma aparte de la semejanza que nosotros tenemos, y lo uno y lo múltiple y todas las determinaciones de que has oído hablar hace un instante a Zenón?

—Así lo pienso—dijo Sócrates.

—¿Y se dará asimismo—dijo Parménides—una forma en sí y aparte de lo justo, de lo bello, de lo bueno y de todas las determinaciones parecidas?

—Sí—respondió.

—¿Y después, una forma del hombre fuera de nosotros y de cuantos somos hombres: una forma en sí del hombre, del fuego, del agua?

—Muchas veces me he sentido perplejo, Parménides, respecto a ese punto, sin saber si había que resolverlo en el mismo sentido que los precedentes, o en otro.

400 —Y de otras cosas que podrían parecer ridículas, como pelo, barro, basura o algunas otras más viles y de ningún valor ¿también te hallas perplejo sobre si habrá que poner una forma de cada uno separada, distinta de los objetos que manejamos, o no?

—En manera alguna—replicó Sócrates—, sino que pienso que tienen existencia esas cosas mismas que vemos; pero pensar que exista una forma de ellos, sería cosa excesiva y absurda. Sin embargo, a veces me ha preocupado la idea de si habría que poner formas de todos los seres. Pero no bien me sor-

prendo fomentando esa idea, al punto huyo de ella, por miedo a caer y perecer en un abismo de sutilezas insustanciales. Vuelto de allí a los objetos de los que hemos dicho que hay formas, en ellos concentro mi atención y mi trabajo.

401 —Es que eres muy joven todavía, Sócrates—dijo Parménides—, y la filosofía no se ha apoderado de ti, como lo hará, así lo espero, algún día, cuando ya no menosprecies nada de lo que existe: al presente, todavía miras, por tu juventud, a las opiniones de los hombres. Pero dime: Tú crees, me decías, que hay formas y que los que participan de ellas reciben sus eponimias: así, los que participan de la semejanza, se llaman semejantes; los que participan de la grandeza, grandes; los que de la belleza y de la justicia, bellos y justos.

—Cierto—respondió Sócrates.

—Y los que participan, ¿participan de la totalidad de la forma o sólo de una parte de ella? ¿O habrá algún otro tipo de participación además de éstas?

—¿Y cómo podrá hacerlo?

—¿Y cómo te parece que está la forma entera en cada uno de los muchos que la participan, siguiendo siendo una, o cómo?

—¿Qué dificultad hay en que siga siendo una, Parménides? —replicó Sócrates.

—Sigue, pues, siendo una e idéntica y presente toda entera en muchas cosas separadas entre sí: estará entonces separada de sí misma.

—De ninguna manera—replicó—si, al menos, es a la manera del día, que, siendo uno y el mismo, está a la vez presente en muchos sitios, sin estar por eso separado de sí mismo: si, repito, conforme a este ejemplo, también cada forma está a la vez en muchas cosas siendo una e idéntica.

402 —Muy expeditivamente, Sócrates, haces presente en muchas a una sola cosa, como si, cubriendo con un velo muchos hombres, dijese que hay una unidad entera sobre muchos; ¿no es de una presencia así de la que estás hablando?

—Podría ser—respondió.

—¿Estaría todo el velo sobre cada uno, o más bien una parte sobre uno y otra sobre otro?

—Una parte.

—Según eso, Sócrates, las formas mismas resultan divisibles, y los que las participan, participan de una parte de ellas, y ya no estará el todo en cada uno, sino tan sólo una parte.

—Parece que así es.

399-407 Diès, o.c., p.40-44.

399 Diès, o.c., p.59 nota 1; Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.84.112; TAYLOR, o.c., p.354.

400 Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.169.

401-405 FRIEDLANDER, o.c., p.179.

401 Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.85-86.171; Diès, o.c., p.60 nota 1, p.61 nota 1.2.

402 Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.85-86.171.

—¿Consentirás en decir, Sócrates, que la unidad de la forma se deja realmente dividir por nosotros y que sigue siendo una?

—En manera alguna.

—Considera, en efecto, esto: si divides la magnitud en sí, y si cada uno de los muchos objetos grandes es grande por una parte de la magnitud más pequeña que la magnitud en sí, ¿no será eso algo evidentemente absurdo?

—Completamente absurdo.

—Y en lo igual: que cada participante reciba una parte pequeña de lo igual: ¿podrá, por esa parte más pequeña que la igualdad en sí, el objeto que la ha recibido ser tenido por igual a otro?

—No es posible.

—Supongamos que uno de nosotros tiene una parte de lo pequeño: lo pequeño será mayor que esa parte, ya que ésta no es sino una porción suya y así tendremos que lo pequeño mismo es más grande y, por el contrario, aquello a que se añadiese esa parte quitada, resultará más pequeño, y no más grande que antes lo era.

—Cosa imposible.

403 —Pues, entonces—prosiguió Parménides—, ¿de qué manera concibes tú la participación de las formas, si no pueden ser participadas ni en la parte ni en el todo?

—Por Zeus—dijo Sócrates—, no me parece nada fácil el definirla.

—Bien, ¿y qué piensas de esto?

—Que, según pienso, tú has venido a poner cada forma en su unidad de este modo: cuando muchos objetos te aparecen grandes, crees descubrir en ellos, mirados de conjunto, un cierto carácter uno e idéntico, lo cual te lleva a pensar que la magnitud es una.

—Así es en verdad.

—Y lo grande en sí y las múltiples cosas grandes, si el alma dirige hacia ellos esa mirada de conjunto, ¿no revelarán una unidad de una nueva magnitud, en virtud de la cual aparecen todos necesariamente grandes?

—Así parece.

—Hará, pues, su aparición, una nueva forma de magnitud por encima de la magnitud en sí y de los que participan de ella; y, a su vez, por encima de todo ello, otra nueva forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes; y así, cada forma ya no será una, sino pluralidad infinita.

403 Diès, o.c., p.62 nota 1, p.63 nota 1; Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.86.87.88.230.231; TAYLOR, o.c., p.355; Id., *Parmenides, Zeno and Socrates: Proceed. of the Arist. Soc.* XVI p.234-289.

404 —A no ser, Parménides—dijo Sócrates—, que cada forma sea algo de la mente y que no deba producirse más que en las almas: así, cada forma sería una, y no estaría expuesta a esas dificultades de que hablábamos hace poco.

—¿Cómo?—repuso Parménides—; ¿cada uno de esos conceptos es uno, y es concepto de nada?

—Eso es imposible—replicó Sócrates.

—¿Es, pues, concepto de algo?

—Sí, de algo.

—¿De algo que es, o que no es?

—De algo que es.

—¿Y no será de algo uno, que ese concepto piensa como estando en esa serie de cosas, como un cierto carácter único?

—Sí.

—¿Y no será forma eso concebido como uno, en todos y siempre idéntico?

—También eso parece inevitable.

—Y ¿qué?—prosiguió Parménides—, ¿no te parece inevitable que en el grado en que dices que las demás cosas participan de las formas, o que cada una conste de pensamiento y todo piense, o que, siendo pensamiento, no piense?

405 —Pero tampoco eso tiene sentido. La explicación más aceptable, Parménides, para mí sería ésta: que esas formas tengan permanencia en la naturaleza a modo de modelos; y las demás cosas, que se les parezcan a ellas y sean sus copias, y que la participación de las formas por las cosas no sea sino el que éstas son imágenes de aquéllas. Si algo se parece a una forma, ¿será posible que tal forma no sea semejante a su imagen, en la medida en que ésta es su copia? ¿O hay algo por arte de lo cual lo semejante no se asemeje a lo semejante?

—No lo hay.

—¿Y no es absolutamente necesario que lo semejante participe de una misma forma que su semejante?

—Así es.

—Y eso por cuya participación tiene semejanza los que son semejantes, ¿no será la forma misma?

—Evidentemente.

—Es, pues, imposible o que otra cosa sea semejante a la forma, o que la forma sea semejante a otra cosa; de lo contrario, sobre esa forma hará su aparición siempre otra, y si ésta se asemeja a algo, surgirá otra, y jamás cesará este proceso

404 Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.88.230-231; Diès, o.c., p.41-44; TAYLOR, o.c., p.354.355.356.357.
405-408 FRIEDLANDER, o.c., p.181-182; TAYLOR, o.c., p.358-359.

de aparecer una nueva forma si la forma es semejante a aquello que la participa.

—Dices la pura verdad.

—Por tanto, la participación de las formas no se hace por la semejanza; habrá que buscar otro tipo de participación.

—Eso parece.

—Ya ves, querido Sócrates, cuántas dificultades surgen si se ponen aparte las formas como realidades subsistentes en sí mismas.

—Muy serias dificultades...

406 —Pero repara en esta nueva y grave dificultad.

—¿Cuál?

—Si existe un género en sí de la ciencia, podríamos decir que sería mucho más perfecta que nuestra ciencia, lo mismo que la belleza y todos los demás géneros parecidos.

—Sí.

—Por tanto, si hay algún otro ser que participe de la ciencia misma, ¿no dirías que Dios, más que nadie, posee la ciencia más exacta?

—Necesariamente.

—¿Y no le conferiría esa ciencia a Dios la posibilidad de conocer cuanto hay en nosotros?

—¿Por qué no?

—Por una cosa en que hemos convenido los dos, Sócrates: ni las formas separadas tienen sobre las cosas que están entre nosotros la causalidad que les es propia, ni estas cosas sobre ellas, sino sólo unas y otras entre sí.

—Sí, en eso hemos convenido.

—Ya puede Dios, pues, tener el dominio más absoluto y la más exacta ciencia: ni el dominio de aquellas realidades nos dominará a nosotros jamás, ni su ciencia nos conocerá a nosotros ni a cosa alguna de las que nos rodean; como, igualmente, tampoco nosotros nos impondremos a ellas con nuestro poder, ni con nuestra ciencia conoceremos cosa alguna divina; lo mismo ellos, por la misma razón, no pueden dominar ni conocer las cosas humanas, aun siendo dioses.

—Me temo que esta vez el razonamiento haya ido demasiado lejos, puesto que se priva de conocimiento a Dios.

407 —Y, sin embargo, éstas son las dificultades, Sócrates —replicó Parménides— y otras mil que inevitablemente se acumulan sobre las formas, si se dan tales formas de los entes y se las pone a cada una como una realidad distinta en sí. De

406 Ross, *Plato's Theory of Ideas* p.89-90; DiES, o.c., p.27.67 nota 1.
407-409 TAYLOR, o.c., p.359.

suerte que a quien se le propone tal teoría, no se le hace más que sumirle en un mar de dudas y de contradicciones: que no existen tales realidades, y que, en el mejor caso de que existan, son incognoscibles a la naturaleza humana. El que hable así, parecerá decir algo, y como decía hace poco, será muy difícil hacerle cambiar de opinión. Sería un hombre extraordinariamente dotado por la naturaleza el que fuese capaz de hacer entender que hay un género de cada realidad, una realidad en sí misma y por sí misma; y todavía sería más admirable el que las descubriese y enseñase a otros todos esos seres y hubiese hecho un estudio profundo de ellos.

—Estoy completamente de acuerdo contigo, Parménides —dijo Sócrates—: lo que dices responde perfectamente a mi pensamiento.

—Pero imagina, Sócrates, que alguno, por las dificultades que hemos expuesto y otras parecidas, se resiste a admitir que existen formas de los entes y no establece una forma definida para cada realidad: ni siquiera sabrá adónde dirigir la mente, por no querer que sea permanente la forma de cada ser; y así quedará reducida a la nada la eficacia de la dialéctica. Y ése me parece que es tu sentimiento dominante.

—Esa es la verdad.

—¿Qué vas a hacer entonces de la filosofía? ¿A dónde dirigirnos en nuestra ignorancia?

—No lo sé, al menos por ahora.

408 —Es que te has puesto prematuramente, y antes de ejercitarte, Sócrates, a definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las formas. Eso pude advertirlo, al oírte discutir aquí anteayer con este Aristóteles, aquí presente. Es hermoso y divino, sábelo bien, ese impulso que te lleva a la discusión; pero tienes que ponerte, ahora que eres joven, en tensión y ejercitarte en eso que parece que no sirve para nada y el vulgo llama charlatanería: si no, la verdad se te escapará.

—¿A qué clase de gimnasia te refieres, Parménides?

—A esa de que has oído hablar a Zenón —replicó Parménides—. Salvo en esto, que me agradó mucho oírte decir: que no querías que la discusión recayese sobre las cosas visibles, sino sobre aquellos objetos que se dejan alcanzar por la razón y que se les podría tener por formas.

—Pienso, en efecto, que por aquella vía no es nada difícil demostrar que en los seres hay semejanzas y desemejanzas y otros caracteres parecidos.

409 —Muy bien —respondió Parménides—. Pero hay que dar un paso más. Si quieres ejercitarte a fondo, no basta exami-

nar lo que se sigue de la hipótesis de la existencia de un objeto; hay que hacer también la hipótesis de su no existencia.

—¿Qué quieres decir?—preguntó Sócrates.

—Tomemos por ejemplo, si te parece, la hipótesis misma que ha puesto Zenón: si hay pluralidad, examinar qué debe seguirse de eso para los muchos con respecto a ellos mismos y al Uno, y para el Uno respecto a sí mismo y a los muchos; y, si no hay pluralidad, examinar también qué resultará de ello para el Uno y para los muchos, tanto respecto a sí mismo como respecto de unos a otros. Y lo mismo si supones que existe la semejanza o que no existe, qué se sigue en cada una de las dos hipótesis tanto para los objetos mismos de la hipótesis como para los otros, y sea respecto de sí mismos, sea de las relaciones mutuas de unos a otros. La misma prueba habría que hacer con la desemejanza, con el movimiento, con el reposo, con el nacimiento, con la destrucción e incluso con el ser y con el no-ser. En una palabra: de cualquier objeto cuya existencia o no existencia supongas, o pongas cualquier otra determinación, hay que examinar qué consecuencias se siguen para él y para cada uno de los demás, el que te plazca; después, respecto a muchos; después, respecto a todos. Y así harás con las demás cosas, poniéndolas en relación consigo mismas y con cualquier otro objeto que te plazca escoger, cuya existencia o no existencia supongas: así es como debes ejercitarte hasta la perfección, para que puedas conocer con dominio la verdad.

410 —No es método fácil de practicar, Parménides, ese que señalas, y no lo entiendo del todo bien. Pero ¿por qué no lo pones en práctica tú mismo, proponiendo alguna hipótesis? Así lo entenderé yo mejor.

—Es una tarea un poco fuerte la que propones a un hombre de mi edad.

—Pero, Zenón, ¿por qué no lo haces tú?—repuso Sócrates.

A eso respondió Zenón riéndose: —Sócrates, al propio Parménides es a quien tienes que pedir eso: pues eso de que ha hablado, no es un negocio fácil. ¿No ves qué gran faena me quieres encomendar? Si fuésemos más en número, no sería decente el pedírselo a Parménides: no le sienta bien el hablar de tales cosas ante una gran concurrencia, sobre todo siendo de tal edad: el vulgo no sabe que, sin ese método de ir buscando todas las salidas en todos los sentidos, es imposible llegar a adquirir de verdad la inteligencia...

411 —¿Cómo? “Fue”, “devino”, “haber devenido”, ¿no parecen expresar participación del tiempo pasado?

—Sin duda.

—Y “será devenido”, “habrá devenido”, ¿no expresan, a su vez, participación del tiempo futuro?

—Y “es”, “deviene”, ¿del tiempo presente?

—Evidentemente.

—Si, pues, el Uno no participa de ninguna manera de ningún tiempo, no devino nunca en el tiempo pasado, ni era devenido, ni fue, ni en el presente ha devenido, ni deviene, ni es, ni en el futuro devendrá, ni habrá devenido, ni será.

—Dices la pura verdad.

—Entonces, ¿hay algún otro modo de participación además de esos?

—No lo hay.

—El Uno no participa del ser de ninguna manera.

—De ninguna, a lo que parece.

—Por tanto, el Uno no es en modo alguno.

—Parece que no.

—Según eso, ni siquiera es ser como para ser uno; pues, entonces, sería ya y participaría del ser, sino que, a lo que parece, si nos atenemos a nuestro razonamiento, lo Uno ni es uno ni es.

—Así parece.

—Lo que no es, ¿puede tener, no siendo nada, algo que sea de él o para él?

—¿Y cómo podría tenerlo?

—Por tanto, no le pertenece ningún nombre, y no hay de él ni definición, ni ciencia, ni sensación, ni opinión.

—Eso parece.

—Ni puede ser nombrado, ni expresado, ni juzgado, ni conocido, ni sentido por ser alguno.

—Probablemente.

—¿Es posible que ése sea también el caso del Uno?

—Imposible, a mi juicio.

412 ... —El Uno debe participar del ser de alguna manera.

—¿De qué manera?

—Tiene que ocurrir con él como nosotros decimos; de lo contrario, no diríamos verdad cuando decimos que el Uno no es: si decimos verdad, es claro que decimos la realidad. ¿No te parece?

—Así es.

—Puesto que afirmamos que decimos verdad, necesariamente afirmamos que decimos lo que es en realidad.

—Necesariamente.

—Por tanto, el Uno es, según parece, no ente; pues, si no fuese no ente, si dejase que algo del ser penetrase en el no ser, al punto sería ser.

—Evidente.

—Debe, pues, si debe no ser, tener un vínculo que le ate al no ser; el ser no ente, exactamente igual que lo que es, tendrá también, para que pueda ser plenamente, (*el vínculo de*) el no ser no ente.

—Ciertísimo.

—Así, pues, puesto que lo que es participa del no ser, y lo que no es participa del ser, el Uno, por el hecho de no ser, participará del ser para llegar a (*realizar*) su no ser.

—Por fuerza.

—En lo Uno, pues, puesto que no es, el ser mismo aparece.

—Así parece.

—Y también no ser, ya que no es.

—¿Cómo no?

413 —¿Es posible que lo que es de una manera, deje de ser de esa manera sin cambiar esa manera de ser?

—No es posible.

—Por tanto, ¿todo lo que es de esa manera y deja de ser de esa manera, manifiesta cambio?

—Indudablemente.

—Pero el cambio es movimiento: ¿qué otra cosa podría ser?

—Sí, es movimiento.

—¿No hemos visto que lo Uno es y no es?

—Sí.

—Por tanto, parece que es de una manera y que no es de esa manera.

—Así parece.

—Así, el Uno que no es, se nos ha manifestado como en movimiento, puesto que revela cambio del ser al no ser.

—Probablemente.

—Si, con todo, no está en ninguna parte de los seres, puesto que no es, no habrá traslado alguno de una parte a otra.

—¿Cómo podría haberlo?

—Por tanto, su movimiento no será un cambio de lugar.

—En efecto.

—Tampoco girará en torno a un mismo objeto: pues no tiene ningún contacto con lo mismo. Porque lo mismo es ser, y lo que no es, no puede estar en algo que es.

—Imposible.

—Por tanto, el Uno no podrá girar en aquello en que no está.

—Cierto que no.

414 —Tampoco sufre alteración alguna en sí el Uno: ni el que es, ni el que no es. De lo contrario, ya no sería el Uno de que estamos hablando si sufriese alguna alteración, sino algún otro objeto.

—Exacto.

—Pero si no sufre alteración, si no tiene movimiento de rotación, si no cambia, ¿podrá tener movimiento alguno?

—¿Cuál podría tener?

—Lo que no se mueve está necesariamente en reposo, y lo que está en reposo, es inmóvil.

—Necesariamente.

—El Uno, pues, a lo que parece, el Uno que no es, es inmóvil y está en movimiento.

—Eso parece.

—Y, sin embargo, si se mueve, es necesario de todo punto que se altere, ya que en el grado en que algo se mueve, en ese mismo ya no se halla como se hallaba, sino de otra manera.

—Así es.

—Así, lo Uno, en cuanto se mueve, sufre también alteración.

—Sí.

—Por otra parte, si no se mueve en ningún sentido, no sufrirá alteración alguna.

—No.

—Por tanto, el Uno que no es, en cuanto que se mueve, sufre alteración, y en cuanto que no se mueve, no sufre alteración.

—En efecto.

—Así, pues, el Uno que no es, se altera y no se altera.

—Tal parece.

—Pero todo aquello que sufre alteración, ¿no deviene necesariamente otro y muere en esa parte, y lo que no sufre alteración, ni deviene ni perece?

—Necesariamente.

—Así, lo Uno que no es, deviene y perece, y no deviene ni perece.

—Así es.

415 —Volvamos, pues, al comienzo, para ver si siguen pareciéndonos las cosas las mismas que ahora, o diferentes.

—Sí, hay que verlo.

—Así, pues, decimos: si lo Uno no es, ¿qué consecuencias se seguirán necesariamente para él?

—Eso hay que preguntar.

—Cuando decimos: “no es”, ¿queremos indicar otra cosa que la ausencia de ser en aquello que decimos que no es?

—Ninguna otra cosa.

—Cuando decimos que una cosa no es, ¿decimos que no es en un aspecto, y que en otro aspecto es, o bien ese “no es” tiene un sentido absoluto: que lo que no es, no es de ninguna manera, y en ningún aspecto, y que no participa en modo alguno del ser?

—Tiene un sentido absoluto.

—No podría, por tanto, lo que no es ser, ser ni participar del ser de ningún modo.

—Cierto.

—El nacer y el perecer, ¿qué otra cosa son que recibir y perder el ser?

—Eso son.

—Pero lo que en nada participa del ser, no podrá recibirlo ni perderlo.

—En efecto.

416 —Así, pues, el Uno, ya que no es en ningún modo, no podrá tener en ningún modo ni dejar de tener, ni tomar parte alguna en el ser.

—Verosímilmente.

—El Uno que no es, no perece, por tanto, ni nace, ya que no participa de ninguna manera del ser.

—Parece que no.

—Ni sufre alteración; pues, al ser alterado, ya nacería o perecería.

—Verdad es.

—Si no sufre alteración, ¿no estará forzosamente sin movimiento?

—Forzosamente.

—Pero tampoco afirmamos que es inmóvil lo que no está en ninguna parte: pues lo que es inmóvil debe estar en el mismo lugar; por tanto, en algún lugar.

—En el mismo lugar, evidentemente.

—Así, tendremos que decir que lo que no es, ni es inmóvil ni está en movimiento.

—Sin duda que no.

—Además, nada de lo que es le pertenece, pues si participase de él, participaría del ser.

—Evidente.

—Y tampoco de la magnitud, ni de la pequeñez, ni de la igualdad.

—Tampoco.

—Tampoco habrá semejanza ni diferencia respecto de él ni respecto de las demás cosas.

—Así parece.

417 —¿Pues qué? ¿Podrían ser las demás cosas algo para él, si nada debe ser para él?

—No lo pueden.

—Las otras cosas no le son semejantes ni desemejantes, ni idénticas ni diferentes.

—No lo son.

—¿Cómo? Las expresiones: “de aquél”, “a aquél”, “algo”, “esto”, “de esto”, “de otro”, “a otro”, “en otro tiempo”, “en seguida”, “ahora”, la ciencia, la opinión, la sensación, la definición, el nombre, o cualquiera otra cosa de entre los seres, ¿puede ser referido a lo que no es?

—No es.

—Así, lo Uno que no es, no tiene, bajo ningún aspecto, ninguna determinación.

—Eso parece...

T e e t e t o

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes VIII, p.2.^a: Théétète*. Texte établi par A. DIÈS (Les Belles Lettres, Paris 1955). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. DIÈS, *Platon, oeuvres complètes VIII, p.2.^a: Théétète*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, Paris 1955) p.119-155; F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*. Trad. esp. por N. L. CORDERO y M. D. DEL C. LIGATTO: *Teoría del conocimiento de Platón. El Teeteto y El Sofista; traducción y comentario* (Buenos Aires 1968); P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín 1960) p.131-172; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.320-348; J. BURNET, *Greek Philosophy* (Londres 1914) p.234-253; A. DIÈS, *Autour de Platon II* (Paris 1927) p.450-452; L. ROBIN, *Introduction à Phèdre* (Les Belles Lettres, Paris 1933) p.VII.VIII; A. DIÈS, *Introduction à Le Sophiste* (Les Belles Lettres, Paris 1955) p.294.

SÓCRATES, TEODORO, TEETETO

418 ... SOC.—Abordemos la cuestión, una vez más, por el mismo punto que antes, y veamos si, con razón o no, mostráramos nuestra disconformidad con la tesis * reprochándole que hace a cada individuo suficiente en punto a sabiduría; a lo que Protágoras nos ha concedido que, en la cuestión de valer más o menos, algunos son superiores, y que esos tales son los sabios. ¿No es así?

TEOD.—Sí.

SOC.—Si hubiese sido él en persona el que nos hubiese hecho esta confesión, y no nosotros, sus defensores, en su nombre, no habría ninguna necesidad de volver sobre ello para dejarlo bien asegurado. Pero tal vez algunos nos declaren sin autoridad para hacer semejantes confesiones en su nombre. Por eso será mejor que fijemos con mayor claridad nuestro acuerdo sobre este punto, pues la alternativa entre ser así o no no es cosa de poca monta.

TEOD.—Así es en verdad.

SOC.—Ese acuerdo lo hemos de obtener, y con toda rapidez, no de ningún otro, sino de sus propias palabras.

TEOD.—¿Cómo?

419 SOC.—Ahora lo verás. ¿No es su tesis ésta: Que lo que a cada cual le parece es tal cual le parece?

TEOD.—Sí, eso es lo que dice.

SOC.—Entonces, Protágoras, también nosotros expresamos las opiniones de un hombre, o más bien de todos los hombres, cuando decimos que no hay nadie que en ciertas cosas no se crea más sabio que otros, y en otras, inferior a otros, y nadie que en los más grandes peligros, de guerra, de enfermedades, de la mar, no tenga por dioses a los que en cada uno de esos dominios tienen alguna ventaja, y los estima como sus salvadores, siendo así que no presentan otra superioridad que ésta: la de saber. Y en toda actividad humana buscamos maestros y jefes para nosotros y para los seres vivos y para nuestras empresas; y también, por el contrario, hay hombres que creen que tienen cualidades para enseñar y para mandar. ¿Qué decir ante todo esto sino que los hombres creen que se da entre ellos la sabiduría y la ignorancia?

TEOD.—Eso es lo que hay que decir.

418-423 DIÈS, o.c., p.135-140.151; FRIEDLANDER, o.c., p.149-151; TAYLOR, o.c., p.334; CORNFORD, o.c., p.181-184.

419-433 FRIEDLANDER, o.c., p.148-159.

419 DIÈS, o.c., p.199 nota 1.

* De Protágoras.

SOC.—Por tanto, ¿consideran a la sabiduría como opinión verdadera y a la ignorancia como opinión falsa?

TEOD.—¿Cómo no?

420 SOC.—¿Qué sacaremos, Protágoras, de este debate? ¿Diremos que las opiniones de los hombres son siempre verdaderas o que algunas son verdaderas y algunas falsas? De una y otra respuesta resultará que no siempre hay verdad, sino que se dan ambas en las opiniones de los hombres. Mira, en efecto, Teodoro, si os avendríaís a sostener, alguno de la escuela de Protágoras o tú mismo, que no hay nadie que piense de otro que es ignorante o tiene opiniones falsas.

TEOD.—No es creíble, Sócrates.

SOC.—Y, sin embargo, a eso viene a parar forzosamente la tesis de que el hombre es la medida de todas las cosas.

TEOD.—¿Cómo?

SOC.—Cuando tú, formado un juicio en tu interior, me manifiestas una opinión sobre algo, esa opinión será verdadera para ti, según la tesis de Protágoras; pero los demás, ¿podremos ser jueces de ese juicio tuyo o juzgaremos siempre que tu opinión es verdadera? ¿O no son a millares los que, en cada caso, te contradicen, pensando que juzgas falsamente?

TEOD.—Sí, por Zeus, a millares, como dice Homero, son los que me hacen toda la oposición que un hombre es capaz de hacer.

SOC.—Bien; ¿nos permites entonces que digamos que tus opiniones son para ti verdaderas y para esos otros mil falsas?

TEOD.—Eso parece que se sigue inevitablemente de la tesis.

SOC.—¿Y para Protágoras mismo? ¿No sería inevitable, si él mismo no pensase, como todos los demás, que el hombre es la medida, el que para nadie existiría la verdad que él exalta en su libro? Y si él lo sustentase y la multitud se negase a ello, ten por cierto que, cuanto mayor sea el número de los que dicen “no me parece” sobre los que dicen “me parece”, tanto mayor razón habrá para que su verdad sea no-existente en vez de existente.

TEOD.—Eso es inevitable, si ser o no ser dependen de la opinión de cada uno.

421 SOC.—Y mira ahora lo más pintoresco de todo este asunto. El, por lo que hace a su propia opinión, reconocerá que la opinión de los que la contradicen, por creer que es un error, es verdadera, puesto que, según su teoría, todas las opiniones enuncian lo que es.

TEOD.—Completamente cierto.

SOC.—Por tanto, reconocerá que su opinión es falsa, desde

el momento que reconoce como verdadera la de los que estiman que la de él es falsa.

TEOD.—Necesariamente.

Soc.—Y los otros, ¿no reconocen que están en el error?

TEOD.—De ninguna manera.

Soc.—En cambio, él tiene que reconocer por su tesis de nuevo que la opinión de ellos es verdadera.

TEOD.—Así parece.

Soc.—De parte de todos, comenzando por Protágoras mismo, habrá oposición, o, más bien, él lo concederá, desde el momento en que reconoce como verdadera la opinión del que le contradice; entonces, el mismo Protágoras reconocerá que ni un perro ni el primer hombre que se presente es medida, siquiera sea en una sola cosa, si no está enterado de ella. ¿No es así?

TEOD.—Sí.

Soc.—Por tanto, la verdad de Protágoras, discutida por todos, no será verdadera para ninguno: ni para ningún otro ni para él.

TEOD.—Demasiado estamos acosando a nuestro amigo.

422 Soc.—Pero de hecho, amigo mío, no es evidente que le acosemos por una buena pista. Pues es presumible que él, como de más edad, sea también más sabio que nosotros. Y si levantara la cabeza de la tierra, probablemente a mí me pondría en evidencia de haber dicho tonterías, y a ti, de haberlas aceptado, y después se marcharía a toda prisa. Pero nosotros, creo, tenemos que comportarnos tales cuales somos y decir siempre lo que nos parece verdad. Siendo esto así, ¿no diremos que la conclusión que se impone a todos es que hay quien es más sabio que otro y, asimismo, quien es más ignorante que otro?

TEOD.—Así me parece.

Soc.—¿No te parece que la tesis podría mantenerse firme a lo sumo de la manera como nosotros la hemos esbozado cuando hemos asumido la defensa de Protágoras, es decir, que en la mayoría de los casos, cual parecen las cosas, así son para cada uno, calientes, secas, dulces, y todas las demás maneras de ser de ese género? Mas si hay algunas cosas en que se concede que uno difiere de otro, como en las cuestiones relativas a la salud y a la enfermedad, ¿no se afirmará de buena gana que no está en la mano de cualquier mujercilla, o de cualquier chiquillo, o de cualquier animal el curarse a sí mismo y reconocer lo que es saludable para sí mismo, sino que en eso, si en alguna cosa, uno difiere de otro?

TEOD.—Así lo creo.

423 Soc.—Por tanto, también en política, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío, todo lo que cada ciudad tiene por tal y establece como usos legales, todo eso es también tal en realidad para cada uno, y en ese orden no hay ninguna superioridad en ciencia, ni entre individuos ni entre ciudades. Pero en el decretar lo conveniente o lo no conveniente, si en alguna cosa, se está de acuerdo en que, por lo que hace a la verdad, va mucho de consejero a consejero, de opinión adoptada por una ciudad a opinión adoptada por otra, y se necesitaría mucha audacia para afirmar que lo que una ciudad decreta, por creerlo útil, lo sea infaliblemente. Únicamente de las materias que he dicho, de lo justo y lo injusto, de lo santo y lo impío, se consiente en afirmar que nada de eso es por naturaleza así ni posee una esencia propia, sino que lo que parece al público, eso resulta verdad, cuando parece y todo el tiempo que parece. Y todos los que no siguen por completo la teoría de Protágoras, por esos criterios rigen su sabiduría...

424 ... Soc.—Habrà que entablar la discusión, ya que das muestras de tanto ardor. Pienso que el punto inicial del examen sobre el movimiento es qué quieren decir cuantos afirman que todo se mueve. Desearía que se me explique esto: ¿hablan de una sola clase de movimiento o, como a mí me parece, de dos? Pero que no sea yo el único que exponga mi opinión, sino toma también tú parte, para que así suframos ambos las consecuencias si hubiere lugar a ello. Dime, pues: ¿dices que una cosa se mueve cuando pasa de un lugar a otro o cuando gira dando vueltas?

TEOD.—Sí, eso digo.

Soc.—Esa sería, pues, una forma de movimiento. Pero cuando, permaneciendo en el mismo lugar, envejece, o de blanco se convierte en negro, de blando en duro, o sufre alguna otra alteración, ¿no es justo decir que eso es otra forma de movimiento?

TEOD.—A mí, al menos, eso me parece.

Soc.—Así tiene que ser. Por tanto, distingo dos formas de movimiento: alteración y traslación.

TEOD.—Tienes razón.

425 Soc.—Hecha esta distinción, reanudemos el diálogo con los que sostienen que todo se mueve, y preguntémosles:

423 DIÉS, o.c., p.136; CORNFORD, o.c., p.85.

424 DIÉS, o.c., p.216 nota 1; CORNFORD, o.c., p.98.

424-428 DIÉS, o.c., p.137-139; FRIEDLANDER, o.c., p.156-157.

425 DIÉS, o.c., p.216 nota 2; CORNFORD, o.c., p.99.

“¿Decís que todo se mueve a la vez con las dos clases de movimiento, de traslación y de alteración, o que aquí se mueve con las dos clases de movimiento y allí con una solamente?”

TEOD.—Por Zeus, yo no sé qué decir; pero imagino que dirán que se mueve con ambas clases de movimiento.

SOC.—Si no lo dicen, amigo mío, lo que les parezca que se mueve, les parecerá que está también en reposo, y no tendrán más razón para decir que todo se mueve que el que todo está en reposo.

TEOD.—Esa es la pura verdad.

SOC.—Puesto que es ley que todo se mueve, y que la ausencia de movimiento no se da en cosa alguna, todas las cosas se mueven con todas las clases de movimiento.

TEOD.—Necesariamente.

426 SOC.—Examina ahora este punto de su teoría: ¿No decimos que ellos explican la generación del calor, de la blancura, o de cualquiera otra determinación, poco más o menos de esta manera: que cada una de ellas y la sensación (correspondiente) se traslada en el espacio intermedio entre el agente y el paciente; y que el paciente se hace sujeto que siente, pero no sensación, y el agente llega a ser un tal cualificado, pero no simple cualidad? Tal vez la palabra “cualidad” te parezca un nombre extraño, y no entiendas qué quiere decir una expresión tan general. Te lo voy a concretar. El agente no se transforma en calor y blancura, sino en cálido y blanco, y así en todo lo demás, pues creo recordarás lo que decíamos antes, que no hay nada que sea por sí una unidad definida; tampoco, pues, el agente ni el paciente, sino que de la unión mutua del uno y el otro se originan las sensaciones y cualidades sensibles, y así el uno llega a ser cualificado de tales cualidades, y el otro, senciente.

TEOD.—Sí que lo recuerdo, ¿cómo olvidarlo?

SOC.—Dejemos todos los demás detalles, sin preocuparnos de saber si los explican de tal o cuál manera, y retengamos únicamente el punto que ha originado esta discusión y preguntémonos: “Todo se mueve y fluye”: eso decís, ¿no?

TEOD.—Sí.

SOC.—Por tanto, sin duda, ¿con las dos clases de movimiento que hemos distinguido, traslación y alteración?

TEOD.—¿Cómo no, si se mueve en el sentido pleno de la palabra?

SOC.—Si las cosas se moviesen simplemente con movimien-

to de traslación y no de alteración, podríamos decir todavía cuál es la naturaleza de eso que se mueve, ¿no es verdad?

TEOD.—Así es.

SOC.—Pero como ni siquiera es estable que lo que fluye, fluye blanco, sino que eso mismo cambia, de suerte que hay flujo y un cambio de la blancura en otro color, y no se la puede sorprender como estable, ¿será posible poner un nombre de color determinado, con la garantía de acertar?

TEOD.—¿Y cómo hacerlo, Sócrates, en eso o en cualquier otra cosa de ese género, si, al ser fluyente, se escapa continuamente no bien hemos empezado a hablar?

427 SOC.—¿Y qué diremos de las sensaciones, por ejemplo, de la visión o de la audición? ¿Que ellas subsisten siempre en ese estado de visión o de audición?

TEOD.—No, si es verdad que todo se mueve.

SOC.—Por tanto, no hay que llamarlas visión más que no-visión, ni ninguna otra sensación como tal más que no tal, si al menos todo se mueve con toda clase de movimiento.

TEOD.—No, en efecto.

SOC.—Y, sin embargo, en la sensación consiste la ciencia, según hemos dicho Teeteto y yo.

TEOD.—En efecto, eso habéis afirmado.

SOC.—Entonces, no es ciencia más que no-ciencia lo que ha enunciado nuestra respuesta cuando se nos ha preguntado qué es la ciencia.

TEOD.—Así parece.

428 SOC.—¡Buena ha sido la mejora que ha resultado de nuestra respuesta, cuando estábamos empeñados en la empresa de demostrar que todo se mueve, para hacer ver precisamente su justeza! Y esto es lo que, según creo, ha quedado claro: que, si es verdad que todo se mueve, toda respuesta, sobre cualquier cosa u objeto, será igualmente correcta: decir que esto es así y decir que no es así, o, si lo prefieres, que no deviene así, para no inmovilizarlos con nuestra manera de hablar.

TEOD.—Has hablado bien.

SOC.—Menos, tal vez, en ese “así” y “no así”. Pues no debemos decir ni siquiera ese “así”—porque ese “así” no implicaría movimiento—, ni “no así”—pues tampoco eso es movimiento—, sino que hay que forjar otro término, ya que por el momento no disponen ellos de ninguno apropiado para su

teoría, de no ser éste: “ni siquiera así”, que por su aire de indefinido le cuadra mejor.

TEOD.—Es la expresión más apropiada para ellos.

SOC.—Así, Teodoro, hemos dejado ya a tu amigo: se acabó el concederle que todo hombre es medida de todas las cosas, a menos que se trate de un hombre sensato. Que la ciencia sea sensación, no se lo concederemos, al menos según su método de que todo se mueve, a no ser que Teeteto opine de otro modo...

429 SOC.—Reflexiona todavía un poco, Teeteto, sobre un punto de lo que llevamos dicho. Has respondido que la sensación es ciencia, ¿no es así?

TEET.—Sí.

SOC.—Si, pues, alguno te preguntase: “¿Con qué ve el hombre lo blanco y lo negro, y con qué oye los sonidos agudos y los bajos?”, supongo que responderías: “Con los ojos y con los oídos”.

TEET.—Sí, eso respondería.

SOC.—La facilidad en manejar los nombres y las expresiones, el descuido de la precisión, no se suele tener como falta de distinción de espíritu; más bien lo contrario es lo que se estima como servil. Pero a veces se hace necesario el procurar lo; por ejemplo, ahora tenemos que volver sobre la respuesta que hemos dado, en lo que tiene de incorrecta. Reflexiona, en efecto: ¿cuál de estas dos respuestas es la más correcta: los ojos son aquello con que vemos, o aquello por medio de lo cual vemos; los oídos son aquello con que oímos, o bien aquello por medio de lo cual oímos?

TEET.—Me parece mejor: aquello por medio de lo cual percibimos, que no aquello con lo cual percibimos.

SOC.—Efectivamente, cosa extraña sería, mi joven amigo, que se asentasen en nosotros ciertas sensaciones, como en los caballos de madera, y que no convergiesen en una forma única, llamémosla alma o de otra manera, por la cual, y sirviéndonos de ellas como de instrumentos, sentimos todos los objetos sensibles.

TEET.—Me parece que es de esta manera y no de la otra.

430 SOC.—La razón que me mueve a inducirte a hacer estas precisiones es que quiero saber si hay algo en nosotros siempre idéntico por lo cual, por medio de los ojos como instrumentos, alcanzamos lo blanco y lo negro, y por medio de otros sentidos, otros sensibles, y si, preguntado sobre este

429 CORNFORD, o.c., p.103-104.

429-432 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.103; FRIEDLANDER, o.c., p.158-159; TAYLOR, o.c., p.337-339; CORNFORD, o.c., p.105-107.

punto, serás capaz de referir todo eso al cuerpo. Pero tal vez es mejor que tú respondas directamente, en vez de hacerlo yo laboriosamente por ti. Dime: cada uno de los sentidos por medio de los cuales percibimos lo cálido, lo seco, lo ligero, lo dulce, ¿los atribuyes al cuerpo? ¿O los atribuyes a alguna otra cosa?

TEET.—A ninguna otra cosa.

SOC.—¿Concederías que lo que percibimos por medio de un sentido no lo podemos percibir por otro, por ejemplo, sentir por la vista lo que sentimos por el oído, y por el oído lo que por la vista?

TEET.—¿Cómo no concederlo?

SOC.—Si, pues, piensas sobre ambas clases de objetos, no te podrá venir la sensación común de ellas ni por medio del primero de esos órganos ni por medio del segundo.

TEET.—Ciertamente que no.

SOC.—Así, respecto al sonido o al olor, ¿de ambas tienes la idea de que los dos existen?

TEET.—Sí, la tengo.

SOC.—¿Y que uno es diferente del otro, idéntico consigo mismo?

TEET.—¿Cómo?

SOC.—¿Que juntos son dos, y que cada uno de ellos es uno?

TEET.—También eso es verdad.

SOC.—¿Te sentirías capaz de examinar si son desemejantes o semejantes entre sí?

TEET.—Tal vez.

SOC.—¿Por medio de qué órganos tienes idea de toda esas cosas? Ni por el oído ni por la vista puedes percibir lo que tienen de común. Una prueba de ello la tenemos en que, si pudiésemos determinar en ambos su salinidad o su no salinidad, bien sabes que no te costaría nada decir con qué se percibe eso, que no es ni la vista ni el oído, sino alguna otra cosa.

TEET.—¿Qué duda hay de que es el órgano de la lengua?

431 SOC.—Muy bien respondido. Mas, ¿por qué órgano se ejerce la facultad que te revela lo que es común a todos los sensibles y a estos sensibles, que tú designas por “es” o por “no es”, y todos esos aspectos que hemos tocado a propósito de ellos? A todos esos objetos, ¿qué órgano asignarás, para que por medio de él los perciba lo que en nosotros siente?

TEET.—Te refieres, sin duda, al ser y no-ser, a la semejanza y desemejanza, a la identidad y diferencia y a la unidad en fin, y a todo número que se pueda pensar acerca de ellos. Es

431 DIÉS, o.c., p.222 nota 1.2; TAYLOR, o.c., p.339.

evidente que me preguntas también sobre lo par y lo impar, y todo cuanto de ellos se sigue, por medio de qué órgano corporal tenemos, con el alma, su sensación.

SOC.—Tú me sigues muy bien: eso es exactamente lo que te pregunto.

TEET.—Por Zeus, Sócrates, no sé qué respuesta dar si no es la de que, a mi juicio, lo primero que hay que decir es que para esos objetos no hay un órgano propio como para los otros sensibles, sino que el alma misma me parece que examina inmediatamente por sí misma esos caracteres comunes de todos esos objetos.

SOC.—Eres bello, Teeteto, y no feo, como Teodoro ha dicho: porque el que habla bien es bello y bueno. Además de ser bello, me has hecho un gran servicio, aliviándome de tener que hacer un largo discurso, si de verdad te parece que unas cosas las observa el alma por sí misma, y otras, por las facultades del cuerpo. Esa era también mi opinión, pero quería que fuese también la tuya.

TEET.—Pues bien: esa es mi opinión.

432 SOC.—¿En qué clase de objetos pones al ser? Pues él es el que tiene mayor extensión.

TEET.—Lo pongo en la clase de los que el alma misma se esfuerza por alcanzar por sí misma.

SOC.—¿También a lo semejante y lo desemejante, a lo idéntico y lo diferente?

TEET.—También.

SOC.—¿Y a lo bello y lo feo, al bien y el mal?

TEET.—Me parece que esos objetos los examina el alma en su esencia comparándolos, haciendo recuento en su interior de lo pasado, el presente y el porvenir.

SOC.—Detente: ¿no es por el tacto por lo que sentirá el alma la sequedad de lo seco y la blandura de lo blando?

TEET.—Sí.

SOC.—Pero en cuanto a su esencia, a su dualidad, su oposición mutua y la esencia misma de esa oposición, es el alma la que intenta formar un juicio, yendo y viniendo sobre los objetos y comparándolos unos con otros.

TEET.—Completamente cierto.

SOC.—Por tanto, la naturaleza ha dotado a los hombres y a los animales, ya desde su nacimiento, del poder de sentir cuantas impresiones se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de ellas, en lo que concierne a su naturaleza y a su utilidad, ¿no llegan a formarse penosa-

mente, a través de mucho tiempo y de muchos esfuerzos y largo aprendizaje en aquellos que los logran?

TEET.—Cierto.

433 SOC.—¿Puede alcanzar la verdad el que no llegue a alcanzar ni el ser?

TEET.—Imposible.

SOC.—Y el que no alcance la verdad, ¿podrá nunca tener ciencia de éste?

TEET.—¿Y cómo podría tenerla?

SOC.—Por tanto, la ciencia no reside en las impresiones, sino en el razonamiento sobre las impresiones; pues, según parece, el ser y la verdad se pueden captar por él, y por las impresiones, es imposible.

TEET.—Así parece.

SOC.—¿Llamarías con el mismo nombre al uno y al otro, existiendo tantas diferencias entre ellos?

TEET.—Eso no sería justo.

SOC.—¿Qué nombre, pues, vas a restituir a uno de ellos: al ver, oír, oler, enfriarse, calentarse?

TEET.—El de sentir: ¿qué otro nombre podría darles?

SOC.—¿Y a todo ello le das el nombre genérico de sensación?

TEET.—Así tiene que ser.

SOC.—A la cual, decimos, no le compete alcanzar la verdad: ya que no alcanza al ser.

TEET.—Cierto.

SOC.—Ni, por tanto, la ciencia.

TEET.—Tampoco.

SOC.—Por consiguiente, la sensación y la ciencia nunca podrían ser lo mismo.

TEET.—Parece que no; y con eso tenemos probado con toda evidencia que la ciencia es algo diferente de la sensación.

SOC.—Sin embargo, no ha sido el objeto inicial de nuestra discusión el saber lo que no es la ciencia, sino el saber lo que es. Con todo, no ha sido pequeño el progreso que hemos logrado con no haberla buscado en manera alguna en la sensación, sino en aquello, llámeselo como se le llame, del alma, cuando ella se pone a pensar por sí misma en los seres.

TEET.—Eso creo yo, Sócrates, que tiene el nombre de juzgar.

SOC.—Y tienes razón en creerlo...

433 DIËS, o.c., p.224 nota 1.2; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.103; CORNFORD, o.c., p.109-110.

El Sofista

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes VIII*, p.2.^a: *Le Sophiste*. Texte établi par A. DIÈS (Les Belles Lettres, Paris ³1955). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. DIÈS, *Platon, oeuvres complètes VIII*, p.2.^a: *Le Sophiste* (Les Belles Lettres, Paris ³1955) p.267-298; A. TOVAR, *El Sofista*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas (Madrid 1970); F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*. Trad. esp. por N. L. CORDERO y M. D. del C. LIGATTO, *La teoría del conocimiento de Platón. Teeteto y El Sofista*: traducción y comentario (Buenos Aires 1968); P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín ²1960) p.224-259; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres ³1929) p.371-392; R. SCHÄERER, *La structure des dialogues métaphysiques*: Rev. Int. Phil. 9 (1955) 197ss; A. DIÈS, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le "Sophiste" de Platon* (Paris 1909); Id., *La théorie platonicienne de la participation d'après le "Parménide" et le "Sophiste"* (Paris 1912) p.132ss.

TEODORO, SÓCRATES, EL EXTRANJERO DE ELEA, TEETETO

434 ... EXTR.—Esa expresión llega a la audacia de suponer que el no ser existe: la falsedad, en efecto, no existe sino en esa suposición. Ahora bien: el gran Parménides, hijo mío, incesantemente en sus discursos, en prosa y en verso, nos insistía a los que entonces éramos niños:

"Jamás lograrás que lo que no es sea; de esa vía aparta tu pensamiento".

Ese es, pues, el testimonio de Parménides. Pero la mejor prueba será la aserción misma, sometida a un breve examen. Eso es, pues, lo primero que hemos de hacer, si tú no tienes nada en contrario.

TEET.—Por mi parte, puedes proceder como gustes. Lleva la discusión lo mejor que puedas; vete tú delante, y yo te seguiré por el camino que escojas.

435 EXTR.—Vamos, pues, a ello. Dime: lo que en absoluto no es, ¿nos atreveremos a expresarlo de alguna manera?

TEET.—¿Por qué no?

EXTR.—Sin ningún ánimo de polémica ni de juego, si alguno de los que nos escuchan tuviese que responder, después de maduro examen, a esta cuestión: ¿a qué debe aplicarse este nombre

434-439 FRIEDLÄNDER, o.c., p.241; DIÈS, o.c., p.273-274; LER, E. N., *Plato on negation and not-being in the Sophist*: Philos. Rev. 81 (1972) 267-304.

434 DIÈS, o.c., p.334 notas 1 y 2; p.336 nota 2; CORNFORD, o.c., p.185-187.

435-449 TAYLOR, o.c., p.382-386.

435 DIÈS, o.c., p.336 nota 3; p.337 notas 1 y 2; CORNFORD, o.c., p.189-190.

de no-ser?, ¿qué aplicación creemos que haría, y a qué objeto, y con qué cualidades determinado, y cómo lo explicaría al que se lo preguntase?

TEET.—Difícil pregunta me haces, y estoy por decir que, para uno como yo, imposible de responder.

EXTR.—Una cosa es clara, por lo menos: que el no-ser no se puede atribuir a ningún ser.

TEET.—¿Cómo lo podría?

EXTR.—Ahora bien: si no puede ser atribuido al ser, tampoco sería correcto el atribuirlo a "algo".

TEET.—¿Por qué?

EXTR.—Creo que también es claro para nosotros que la expresión "algo" la aplicamos siempre al ser; porque emplearla sola, como desnuda, y depojada de todo lo que es ser, es imposible, ¿no es verdad?

TEET.—Así es: es imposible.

EXTR.—A la luz de eso, ¿convendrás conmigo en que decir "algo" es decir necesariamente "algo uno"?

TEET.—Sí.

EXTR.—Pues reconocerás que la expresión "algo" significa "uno", y "algunos" significa dos o más.

TEET.—¿Cómo negarlo?

EXTR.—Y que el que no dice algo, por fuerza, creo, no dice absolutamente nada.

TEET.—Necesariamente.

436 EXTR.—¿No tendremos que revisar esa concesión, de que el que habla así, dice, a saber, dice nada, sino que habrá que afirmar que ni siquiera dice, si se empeña en enunciar el no-ser?

TEET.—Así se pondría fin a las dificultades de esta cuestión.

EXTR.—No hables muy alto; que todavía quedan, querido, y, por cierto, la más grave y la primera de todas, como que afecta al principio mismo.

TEET.—¿Qué quieres decir? Habla sin disimular nada.

EXTR.—Al ser puede unirse algún otro ser, creo yo.

TEET.—¿Qué duda cabe?

EXTR.—Pero que algún ser se añada al no-ser, ¿lo creemos posible?

TEET.—¿Cómo afirmarlo?

EXTR.—Ahora bien, nosotros ponemos al número en general entre los seres.

TEET.—Si hay algo que presente ese título, es él.

436 DIÈS, o.c., p.338 nota 1; CORNFORD, o.c., p.190-191.

EXTR.—No debemos, pues, intentar reducir al no-ser al número, sea pluralidad o unidad.

TEET.—No sería un intento justificado, a lo que parece, como lo hace ver nuestro razonamiento.

EXTR.—¿Cómo, entonces, se podrían pronunciar con los labios, o aun concebir internamente en el pensamiento los no seres o el no-ser, sin hacer uso del número?

TEET.—Explicate.

EXTR.—Cuando hablamos de los seres, ¿no intentamos aplicarles el número plural?

TEET.—Así es.

EXTR.—Y al hablar de no-ser, ¿no le aplicamos la unidad?

TEET.—Evidentemente.

EXTR.—Ahora bien: hemos dicho que no es justo ni razonable el acoplar el ser al no-ser.

TEET.—Esa es la pura verdad.

EXTR.—¿Comprendes ahora que no es posible correctamente pronunciar, ni decir, ni pensar el no-ser en sí mismo, sino que es impensable, inefable, impronunciable, inexpresable?

TEET.—Así es.

437 EXTR.—¿Me he equivocado yo antes al decir que iba a presentar la dificultad más grave de esta cuestión?

TEET.—¿Qué? ¿Queda todavía algo más grave por decir?

EXTR.—¿Cómo?, querido amigo, ¿no te das cuenta, con sólo lo que llevamos dicho, de que el que quiere refutar al no-ser se encuentra ante una gran dificultad, de suerte que, al hacerlo, necesariamente incurre en contradicciones sobre él?

TEET.—¿Cómo dices? Explicate con más claridad.

EXTR.—No hay ninguna necesidad de que te hable con más claridad. Pues yo mismo, que he asentado que el no-ser no puede participar ni de la unidad ni de la pluralidad, hace un instante y ahora mismo le he llamado uno; ya que le he dicho "el no-ser". Ya me entiendes.

TEET.—Sí, te entiendo.

EXTR.—Y lo que no es menos grave, el instante anterior había afirmado que es impronunciable, inefable e inexpresable. ¿Me sigues?

TEET.—Sí, te sigo, ¿cómo no?

EXTR.—Por tanto, al intentar aplicarle el ser, ¿no habré contradicho a mis afirmaciones anteriores?

TEET.—Así parece.

437 DIÈS, o.c., p.339 nota 1; FRIEDLANDER, o.c., p.241; CORNFORD, o.c., p.190-193.

EXTR.—¿Pues qué? Al aplicarle el ser, ¿no era tratarle como uno?

TEET.—Sí.

EXTR.—¿Y además, al decir que es inexpresable, inefable, impronunciable, hablaba de él como uno?

TEET.—¿Cómo negarlo?

EXTR.—Sostenemos, pues, que, para hablar correctamente, no hay que definirlo ni como uno ni como muchos, ni aun siquiera nombrarlo en absoluto, pues con esa denominación se le aplicaría la forma de unidad.

TEET.—Evidentemente...

438 EXTR.—Hora es ya de pensar cómo proceder con el sofista: pues ya ves cuántas dificultades y objeciones se acumulan si, después de someterlo a un serio examen, lo catalogamos entre los fabricantes de imposturas y entre los charlatanes.

TEET.—Cierto.

EXTR.—Hemos recorrido sólo unos cuantos, pero su número es prácticamente infinito.

TEET.—A esa cuenta, habrá que decir que es imposible capturar al sofista.

EXTR.—¿Cómo? ¿Habremos de desmayar ahora y dejar que se nos escape?

TEET.—No es ése mi ánimo, a poco capaces que seamos de echar mano a nuestro hombre.

EXTR.—Serás, pues, indulgente y, como decías hace un momento, te darás por contento si sacamos siquiera algo, aunque sea poco, en cuestión tan complicada.

TEET.—¿Cómo no serlo?

439 EXTR.—Todavía te haría una súplica.

TEET.—¿Cuál?

EXTR.—La de que no me tengas por parricida.

TEET.—¿Qué quieres decir?

EXTR.—Es que, para defendernos, nos vemos en la necesidad de someter a examen la tesis de nuestro padre Parménides, y forzarlo a reconocer que el no-ser es en algún aspecto y que el ser, a su vez, en algún aspecto no es.

TEET.—Ahí es donde parece evidente que hay que dar la batalla.

EXTR.—Tan evidente, que un ciego lo podría ver, como suele decirse. Si no se hace esa refutación y esa demostración, difícilmente podremos hablar de discursos falsos, de la opinión

438 CORNFORD, o.c., p.197-198.

438-441 FRIEDLANDER, o.c., p.242-243; CORNFORD, o.c., p.199-201.

439 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.104.

439 450 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.104-108.

falsa, de imágenes, de copias, de imitaciones o de simulacros, ni de las artes que se ocupan de eso, sin incurrir necesariamente en contradicciones ridículas.

TEET.—Ciertísimo.

EXTR.—Por eso, hay que decidirse a atacar la tesis paterna, o renunciar a ello por completo, si nos lo impide algún escrúpulo.

TEET.—Nada debe arredrarnos.

EXTR.—Por tercera vez te voy a hacer una súplica, esta vez de escasa importancia.

TEET.—Tú dirás.

EXTR.—Creo que ya he dicho hace poco que siempre me he encontrado, y aun ahora me encuentro, sin fuerzas para acometer tal refutación.

TEET.—Sí, eso has dicho.

EXTR.—Temo que eso que te he dicho me haga aparecer ante ti como un trastornado que va de acá para allá sin rumbo fijo. La realidad es que sólo por complacerte nos decidimos a refutar la tesis, si es que llegamos a refutarla.

TEET.—Por mi parte, puedes estar tranquilo, que no estimaré que te excedes si te decides a esa refutación y a esa demostración.

440 EXTR.—Bien: ¿por dónde empezar tan arriesgada argumentación? A mi juicio, éste es el camino, querido joven, que se nos impone.

TEET.—¿Cuál?

EXTR.—Ante todo, aplicar nuestro examen a las cosas que nos parecen evidentes, no sea que, no teniendo de ellas más que una visión poco segura, convengamos con demasiada facilidad sobre las mismas como cosas bien definidas.

TEET.—Explícate con más claridad.

EXTR.—Me parece que Parménides, y todos los que con él emprendieron la tarea, nos han explicado demasiado expeditivamente cuántos seres hay y cuáles son.

TEET.—¿Cómo?

EXTR.—Me hacen la impresión de que nos están contando fábulas, como a niños. Uno sostiene que los seres son tres, y tan pronto luchan entre sí en cierto modo, tan pronto, hechos amigos, nos presentan sus esponsales, sus nacimientos, el sustento de la prole. Otros afirman que son dos: húmedo y seco, o caliente y frío, que hacen cohabitar y casar entre sí. Entre nosotros, el grupo de Elea, desde Jenófanes y aun antes, explican el mito en el sentido de que eso que se llama Todo o univer-

so es un solo ser. Después, algunas musas de Jonia y de Sicilia pensaron que lo más seguro era entrelazar las dos tesis y decir que el ser es a la vez uno y muchos y que perdura o mantiene su cohesión por la discordia y la amistad. Lo que está en discordia vuelve a la armonía continuamente, dicen las musas más ardorosas; las más moderadas han mitigado esa condición de ser y dicen que el Todo es alternativamente uno, mantenido en la amistad por Afrodita, y muchos, y hostil a sí mismo, por obra de no sé qué discordia. Si todo esto que dijeron es verdad o no, es cosa difícil de decidir, y contra toda sana razón ponerse a criticar a varones tan ilustres y antiguos. Pero una cosa, al menos, podemos afirmar sin incurrir en censura.

TEET.—¿Qué?

441 EXTR.—Que esos hombres nos han mirado por encima del hombro, despreocupándose demasiado de nosotros, el vulgo; pues, sin cuidarse de si los seguíamos o nos quedábamos rezagados en sus lucubraciones, sigue cada uno el camino emprendido.

TEET.—¿Qué quieres decir?

EXTR.—Cuando alguno de ellos declama que el ser es, fue o deviene múltiple, o único, o doble, y otro dice que lo caliente se mezcla con lo frío, poniendo diversas suertes de composiciones y de descomposiciones, ¿entienden, Teeteto, por los dioses, unos y otros lo que dicen? Pues yo, cuando era joven, cada vez que oía hablar de eso que ahora me es problemático, el no-ser, creía entenderlo perfectamente. Pero ahora ya ves en qué perplejidad nos hallamos sumidos respecto a ese punto.

TEET.—Sí, ya lo veo.

EXTR.—Pero muy bien podría suceder que respecto del ser experimentase nuestra alma igual perplejidad, y que nosotros mismos, que decimos que lo entendemos perfectamente y comprendemos al que de él habla, y nada del otro término, nos hallásemos en idéntica situación respecto a ambos.

TEET.—Es posible.

EXTR.—Otro tanto habría que decir de todos los demás términos de que hemos hablado.

TEET.—De acuerdo.

442 EXTR.—A todos ellos los examinaremos después, si te parece; pero ahora hay que someter a examen el primero al mayor de todos, al jefe.

TEET.—¿A cuál te refieres? Sin duda que, a tu juicio, lo primero que hay que estudiar es el ser: qué significación dan a ese término los que lo emplean.

441 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.104-105.

442 DIES, o.c., p.348 notas 1 y 2; p.285; FRIEDLANDER, o.c., p.244.

EXTR.—Me has entendido perfectamente. Digo, pues, que el método que debemos seguir es el de interrogar a esos filósofos como si se hallasen presentes: Vamos a ver: vosotros, los que decís que el Todo es lo caliente y lo frío, o cualquier otro par, ¿qué decís de ese par cuando afirmáis que el par y cada uno de sus elementos es? ¿Qué entendéis por ese “es”? ¿Tendremos que añadir un tercer término a los otros dos y, consiguientemente, que el Todo es, según vosotros, tres, y no dos? Pues, si llamáis ser a uno de los dos, ya no podéis llamar ser, con igual título, a ambos. Vendríais a tener entonces uno de dos maneras, pero no dos seres.

TEET.—Verdad es.

EXTR.—¿Llamaréis entonces ser al par de los dos elementos?

TEET.—Posiblemente.

EXTR.—Pero entonces, amigos, replicaremos nosotros, clarísimamente estáis llamando uno a los dos.

TEET.—Muy bien replicado.

443 EXTR.—Puesto que hemos fracasado nosotros, hacednos vosotros ver claramente qué queréis significar cuando pronunciáis la palabra “ser”. Pues es evidente que vosotros lo sabéis ya hace tiempo, y nosotros creímos también saberlo antes, y ahora, en cambio, nos hallamos sin saber qué pensar. Empezad, pues, por instruirnos a nosotros, no sea que, pareciendo comprender lo que vosotros decís, suceda todo lo contrario. Eso diríamos y suplicaríamos a esos filósofos y a cuantos dicen que el Todo es más que uno. ¿Crees, hijo mío, que hemos estado fuera de tono?

TEET.—En modo alguno.

EXTR.—Y en cuanto a los que sostienen que el Todo es uno, ¿no emplearemos toda nuestra habilidad para llegar a saber qué entienden por “ser”?

TEET.—¿Cómo no hacerlo?

EXTR.—Que respondan, pues, a esta cuestión: ¿Afirmáis que hay un solo ser? —“Lo afirmamos”, responderían; ¿no es eso lo que responderían?

TEET.—Sí.

EXTR.—Muy bien: ¿entendéis con el nombre de “ser” algo?

TEET.—Sí.

EXTR.—¿Es lo mismo que uno, llamando así vosotros con dos nombres a una misma cosa, o no es así?

TEET.—¿Qué responderán, Extranjero, a tal pregunta?

443-445 GUARIGLIA, O. N., *Sofista* 244b6-245e2. *La refutación de la tesis eleática*.

443 DIÈS, o.c., p.348 nota 1.2, p.285; FRIEDLANDER, o.c., p.244; CORNFORD, o.c., p.202.

EXTR.—Es evidente que, para quien ponga esa hipótesis, no es precisamente lo más fácil responder a esa pregunta y a cualquiera otra que se le haga.

TEET.—¿Cómo?

EXTR.—Reconocer la existencia de dos nombres, cuando se acaba de asegurar que no hay más que uno, tiene algo de ridículo.

TEET.—¿Cómo no?

EXTR.—Y aun el aprobar que se diga que hay algún nombre sería cosa irrazonable.

TEET.—¿Cómo así?

EXTR.—El que pone un nombre distinto de la cosa, viene a poner de hecho dos cosas.

TEET.—Sí.

EXTR.—Además, poner el nombre idéntico a la cosa, forzosa-mente será o darle el nombre de nada, o bien, si es nombre de alguna cosa, sucederá que el nombre es nombre tan sólo de un nombre, y de ninguna otra cosa.

TEET.—Cierto.

EXTR.—Y el Uno, que no es sino unidad de sí solo, no será más que la unidad de un nombre.

TEET.—Necesariamente.

444 EXTR.—¿Y qué decir del Todo? ¿Dirán que es distinto del Uno que es, o que es idéntico a él?

TEET.—¿Cómo negar que lo afirmarán y lo afirman idéntico?

EXTR.—Sí, pues, el Todo es, como dice Parménides,

“de todas partes semejante a la masa de una esfera bien redondeada,

del centro y en todos los sentidos igual en fuerza,

porque que sea mayor o menor en alguna parte, es imposible”,

el ser que es así, tendrá centro y extremidades; y, teniendo eso, necesariamente tendrá partes, ¿no es así?

TEET.—Cierto.

EXTR.—Ahora bien: nada impide que lo que está así dividido en partes, tenga unidad superior a todas ellas, y sea así no solamente todo y total, sino también uno.

TEET.—¿Por qué no?

EXTR.—Y lo que presenta esos caracteres, ¿no puede ser él mismo el Uno en sí como tal?

TEET.—¿Cómo?

EXTR.—Porque, sin duda, hay que reconocer como absoluta-

444 DIÈS, o.c., p.349 nota 3; p.350 notas 2 y 3; p.285; CORNFORD, o.c., p.202-206.

444 DIÈS, o.c., p.349 nota 3, p.350 nota 2.3, p.285; CORNFORD, o.c., p.202-206.

mente indivisible lo que es verdaderamente uno, hablando con propiedad.

TEET.—Necesariamente.

EXTR.—Pero un uno así constituido por partes no se ajusta a tal definición.

TEET.—Ya te entiendo.

EXTR.—El ser con ese carácter de unidad, ¿será uno y todo, o tendremos que dejar de decir que el ser es todo?

TEET.—Difícil alternativa me propones.

EXTR.—Tienes mucha razón. Porque el ser, con ese carácter de unidad relativa, no aparecerá idéntico al Uno, y la totalidad será más grande que el Uno.

TEET.—Sí.

445 EXTR.—Ahora bien, supongamos que el ser, por estar afectado de ese carácter que le da la unidad, no sea todo, y, por otra parte, el propio todo es; resultará que el ser se falta a sí mismo.

TEET.—Cierto.

EXTR.—Y, llevando adelante el razonamiento, el ser, privado de sí mismo, no será ser.

TEET.—En efecto.

EXTR.—Y así, la totalidad resulta, una vez más, mayor que el Uno, ya que el ser y el todo, cada uno por su parte, han recibido su propia y distinta naturaleza.

TEET.—Así es.

EXTR.—Pero, si suponemos que el Todo no es en absoluto, lo mismo sucederá con el ser, que, encima de no ser, no puede jamás llegar a ser.

TEET.—¿Por qué?

EXTR.—Todo lo que deviene, deviene totalmente: de suerte que no puede afirmar como real ni el ser ni el devenir el que no ponga al Uno y al Todo entre los seres.

TEET.—Hay todas las apariencias de que es así.

EXTR.—Además, es imposible que lo que no es todo tenga cantidad alguna; porque lo que tenga alguna cantidad, cualquiera que sea, la tendrá todo él entero necesariamente.

TEET.—Exacto.

EXTR.—Y así, se le irán presentando miles de dificultades a todo el que intente definir el ser o por un par de elementos, o por una sola unidad.

TEET.—Eso es lo que presagian las que acabamos de entrever: se siguen encadenadas unas tras otras, infundiéndole una duda cada vez mayor sobre lo conseguido anteriormente.

445 CORNFORD, o.c., p.207-211.

446 EXTR.—Hemos pasado revista, si no completa, al menos suficiente, de todos los que han discutido sutilmente sobre el ser y el no-ser; ahora tenemos que volvernos a los otros filósofos que tienen teorías diferentes de los anteriores, para que, como resultado final de todo, comprobemos que no es más fácil decir qué es el ser que el decir qué es el no-ser.

TEET.—Vamos, pues, a esos filósofos.

EXTR.—Por cierto, dan la impresión de que se libra entre ellos una especie de combate de gigantes, a juzgar por el ardor que ponen en su disputa sobre el ser.

TEET.—¿Cómo?

EXTR.—Unos tratan de hacer descender a la tierra cuanto hay en el cielo y en las regiones de lo invisible, estrechando groseramente entre sus manos piedras y árboles. Apegados a esos objetos que tocan, se mantienen firmes en su afirmación de que es ser sólo lo que ofrece alguna resistencia y contacto; definen al cuerpo y al ser como idénticos, y, si algún otro dice que existen seres que no tienen cuerpo, muestran un profundo desprecio hacia él y se niegan a oírle.

TEET.—Terribles hombres son esos de que hablas; yo me he encontrado con un buen número de ellos.

EXTR.—Por eso precisamente sus adversarios se mantienen en guardia defendiéndose desde una posición superior, en una región invisible, sosteniendo con ardor que ciertas formas inteligibles e incorpóreas son el verdadero ser. En cuanto a los cuerpos que ponen los otros y lo que éstos llaman verdad, los reducen a polvo con sus argumentos, y en vez del ser, no reconocen en ellos más que un inestable devenir. En torno a estas cuestiones, Teeteto, se libra por ambas partes, desde siempre, una batalla encarnizada.

TEET.—Es verdad.

447 EXTR.—Tratemos, pues, de obtener una explicación, de parte de uno y otro bando sucesivamente, de la clase de ser que ellos ponen.

TEET.—¿Cómo obtener esa explicación?

EXTR.—De los que ponen el ser en las formas, la obtendremos fácilmente, pues son gente más apacible. Pero nos va a ser difícil, por no decir imposible, obtenerla de los que con tanta

446-449 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.105; DIÈS, o.c., p.245.

446 DIÈS, o.c., p.352 nota 1; p.294; TAYLOR, o.c., p.384; CORNFORD, o.c., p.211-213.

447-449 J. BERNHARDT, *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon* (Paris 1971).

447 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.108; DIÈS, o.c., p.292; CORNFORD, o.c., p.213-214.

violencia quieren reducirlo todo a lo corporal. Te diré con todo, cómo creo que hemos de proceder con ellos.

TEET.—¿Cómo?

EXTR.—En lo que tendríamos que poner más empeño es en procurar hacerles a ellos más tratables de hecho. Pero, si no llegamos a conseguirlo, hagámoslo en la ficción, suponiendo que están dispuestos a respondernos con más civismo de lo que ahora lo hacen: es más apreciable el asentimiento de las personas cabales que el de las no educadas. Aunque nosotros no nos preocupamos de eso, sino que buscamos las verdad.

TEET.—Justísimo.

EXTR.—Pues bien, pídeles que te respondan como gentes tratables que se han hecho ya, y haz de intérprete de lo que digan.

TEET.—Así lo haré.

448 EXTR.—Cuando hablan de un viviente mortal, hablarán de alguna realidad.

TEET.—Sin duda.

EXTR.—Esa realidad, ¿dicen ellos que es un cuerpo animado?

TEET.—Ciertamente.

EXTR.—¿Ponen entonces al alma entre los seres?

TEET.—Sí.

EXTR.—Y de las almas, ¿no dicen que una es justa, otra injusta, una, sensata, otra, insensata?

TEET.—Sin duda.

EXTR.—¿Y no dicen, además, que cada alma resulta justa por la posesión y presencia de la justicia, y lo contrario, por la posesión y presencia de los contrarios?

TEET.—Sí, eso dicen.

EXTR.—Pero todo lo que puede comenzar y cesar de estar presente en algo, dirán que es ser en pleno sentido.

TEET.—Efectivamente, lo dicen.

EXTR.—Pues, siendo ser la justicia, la sabiduría, la virtud toda y sus contrarios, lo mismo que el alma en la que éstas tienen su sede, ¿dirán que alguna de esas cosas es visible y tangible, o más bien que todas ellas son invisibles?

TEET.—De casi ninguna dicen que es visible.

449 EXTR.—¿Y qué dicen de esas cosas invisibles? ¿Dicen que tienen cuerpo?

TEET.—A eso no dan una respuesta válida para todos los casos. A su juicio, el alma es corporal; pero de la sabiduría, y de cada una de esas cosas sobre las cuales hemos preguntado,

no se atreven, por vergüenza, a decir que ninguna es ser, o a afirmar que todas son corpóreas.

EXTR.—Pero bien claro se ve, Teeteto, que nuestros hombres se han hecho más tratables, ya que de ninguna de esas cosas se avergonzarían aquellos, al menos, de entre ellos que fueron sembrados y surgieron de la tierra, sino que sostendrían que todo lo que no pueden tocar con las manos, no es absolutamente nada.

TEET.—Eso viene a ser lo que yo pienso.

EXTR.—Sigamos, pues, interrogándolos; pues, si conceden que hay algunas realidades incorpóreas, eso basta. Tendrán, en efecto, que declarar qué elemento natural común ven en esas realidades y en las corpóreas en virtud del cual afirman que ambas son ser. Tal vez se sentirán perplejos ...

450 EXTR.—Expliquemos cómo designamos a una misma cosa con muchos nombres.

TEET.—¿Por ejemplo?

EXTR.—Cuando hablamos del hombre, le aplicamos, como sabemos, muchas denominaciones, y le atribuimos colores, formas, estatura, vicios, virtudes; en todas ellas, como en otras mil, no sólo decimos de él que es hombre, sino que es bueno y otras muchas cosas hasta el infinito. Lo mismo pasa con los demás objetos: ponemos a cada uno de ellos como uno, y en seguida lo declaramos múltiple y lo designamos con diversos nombres.

TEET.—Verdad es lo que dices.

EXTR.—Y con eso hemos deparado, creo yo, a los jóvenes y a los viejos llegados tarde a la escuela un espléndido festín; pues está a la mano la respuesta inmediata, que es imposible que lo múltiple sea uno y que lo uno sea múltiple. Por cierto, experimentan un gran placer en no consentir que se diga hombre bueno, sino solamente que lo bueno es bueno y el hombre, hombre. Con frecuencia te encuentras, Teeteto, a lo que creo, con sujetos animados de tal celo: hombres, a veces, ya entrados en años, que por su pobreza intelectual se quedan boquiabiertos ante semejantes cosas, creyendo haber hecho un gran invento científico.

TEET.—Así es.

451 EXTR.—Para que nuestra discusión se dirija a todos ellos y a los que en cualquier tiempo y de cualquier forma disertaron sobre el ser, supongamos que las preguntas que va-

449-457 TAYLOR, o.c., p.386-392.

450 DIÈS, o.c., p.361 nota 1; p.276-290; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.112; CORNFORD, o.c., p.230-233.

451 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.111 nota 6; CORNFORD, o.c., p.233-235.

mos a hacer van dirigidas, no sólo a estos últimos, con quienes hemos disputado, sino también a todos los demás con los cuales hemos dialogado antes.

TEET.—¿Qué preguntas son éstas?

EXTR.—¿No nos será lícito atribuir el ser al reposo y al movimiento, ni ninguna cosa a ninguna otra, sino que, estimando toda asociación imposible y a los seres incapaces de participar unos de otros, los trataremos así en nuestra manera de hablar? ¿O los reuniremos a todos en uno, en la idea de que son capaces de comunicarse entre sí? ¿O diremos que unos lo son, y otros no? De todos estos extremos, ¿cuál podremos decir que preferirán nuestros hombres?

TEET.—No sé qué responder en nombre de ellos.

EXTR.—¿Por qué no vas reponiendo a cada una de estas preguntas una por una, examinando las consecuencias que en cada hipótesis se sigue?

TEET.—¡Buena propuesta!

452 EXTR.—Pongamos por hipótesis que su primera afirmación es, si te parece, que nada tiene ninguna capacidad de comunicarse con nada en ningún aspecto. ¿No estarán con eso excluidos de la participación del ser el movimiento y el reposo?

TEET.—Sin duda.

EXTR.—¿Qué? ¿Podrá ser el uno de los dos, si no participa del ser?

TEET.—No puede.

EXTR.—Con tal concesión, todo se viene abajo, a mi parecer: tanto la tesis de que todo se mueve, como la de los que afirman que todo es uno y lo inmovilizan, como también la de los que, clasificando los seres según las formas, sostienen que son idénticas e inmutables. Todos esos filósofos, en efecto, hacen esa atribución del ser, tanto los que dicen que se mueve realmente como los que afirman que es realmente inmóvil.

TEET.—En efecto.

EXTR.—Por su parte, todos los que ya unifican el Todo, ya lo dividen, bien que reduzcan a la unidad, y de la unidad hagan salir lo infinito, bien que dividan en elementos finitos, y de elementos finitos recompongan, lo mismo si ponen ese devenir sólo en algún tiempo que si lo ponen como eterno, es claro que decir todas esas cosas es decir nada, si es que no puede haber ninguna mezcla.

TEET.—Dices bien.

453 EXTR.—Pero los que harían más ridícula su teoría

452 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.112; CORNFORD, o.c., p.235-237.

453 DIÈS, o.c., p.362 nota 1; p.363 nota 1; p.277; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.112; CORNFORD, o.c., p.237-239.

serían los que no consienten que, en virtud de la comunicación que tiene con otro, nada sea llamado con otra denominación que la suya.

TEET.—¿Cómo?

EXTR.—Se ven forzados a usar el término "ser" a propósito de todas las cosas, y lo mismo de los términos "separado", "de los otros", "en sí", y otras mil denominaciones cuyo uso no pueden evitar, combinándolas en sus discursos; con eso, ya no necesitan de quien les refute, sino que tienen al enemigo y al contradictor en su propia casa, llevando consigo dondequiera que van una voz que les consume, como el extravagante Euricleo.

TEET.—Tu comprobación es expresiva y verdadera.

454 EXTR.—¿Y qué sucederá si concedemos que todas las cosas tienen capacidad de comunicarse mutuamente?

TEET.—Eso sí lo podría explicar yo.

EXTR.—¿Cómo?

TEET.—Que el movimiento mismo llegaría a estar en reposo absoluto, y el reposo mismo, a su vez, se movería, si llegasen a unirse el uno al otro.

EXTR.—Pero es imposible de toda necesidad, creo yo, que el movimiento esté en reposo y el reposo se mueva.

TEET.—Sin duda.

EXTR.—Entonces no nos queda más que la tercera hipótesis.

TEET.—En efecto.

EXTR.—Ahora bien: una de estas tres hipótesis tiene que ser verdadera: o todo se presta, o todo se niega, o alguna cosa se presta y alguna se niega a la mutua compenetración.

TEET.—Evidente.

EXTR.—Pero las dos primeras han aparecido imposibles.

TEET.—Sí

EXTR.—Por tanto, el que quiera responder acertadamente, tendrá que acogerse a la tercera.

TEET.—Cierto...

455 EXTR.—¿Sabes que hemos ido demasiado lejos en nuestro empeño de apartarnos de la prohibición de Parménides?

TEET.—¿Cómo así?

EXTR.—Hemos ido más allá de los límites que él nos prescribió, en nuestro examen y en nuestras demostraciones contra él.

TEET.—¿Cómo?

454 DIÈS, o.c., p.363 nota 2; p.277; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.111 nota 6; CORNFORD, o.c., p.238.

455 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.115; CORNFORD, o.c., p.268.

EXTR.—El decía esto, si mal no recuerdo:

“Jamás por la fuerza harás que los no seres sean;
de esa vía de investigación aparta tu pensamiento”.

TEET.—Eso es lo que dice.

EXTR.—Ahora bien: nosotros no sólo hemos demostrado que los no seres son, sino que hemos dejado bien en claro la forma que constituye al no-ser. Pues una vez que hemos demostrado que se da una naturaleza de lo otro, que se concreta en todos los seres en sus relaciones mutuas, de cada porción del otro que se opone al ser hemos tenido la audacia de decir que eso es precisamente el no-ser.

TEET.—Y pienso, Extranjero, que en eso hemos dicho la pura verdad.

456 EXTR.—Que no se nos venga, pues, ahora diciendo que, después de haber presentado el no-ser como contrario del ser, tenemos la osadía de afirmar que es. Pues hace tiempo que nos hemos preocupado de un cierto contrario del ser, sin cuidarnos de si existe o no, si es racional o completamente irracional. En cuanto a eso que hemos dicho que es el no-ser, o que se nos convenza de que no estamos en la verdad, o, hasta tanto que se pueda hacer eso, se acepte el decir lo que nosotros decimos, que los géneros se mezclan entre sí, y que el ser y el otro corren a través de todos, compenetrándose mutuamente; que lo otro, por participar del ser, en virtud de esa participación, es; pero no es aquello de que participa, sino otro; y al ser otro que el ser, es manifiestamente de absoluta necesidad no-ser. A su vez, el ser, al participar de lo otro, será otro respecto de los demás géneros. Siendo otro respecto de los demás géneros, no es ni ninguno de ellos separadamente, ni la totalidad de los otros menos él; de suerte que el ser, indiscutiblemente en mil y mil aspectos no es, y los otros, tanto cada uno en sí como en su totalidad, bajo muchos aspectos son, y bajo muchos aspectos no son.

TEET.—Verdad es.

457 EXTR.—Si alguno no cree en esas oposiciones, que reflexione, y nos proponga algo mejor que lo que acabamos de decir. Pero si siente placer, como quien ha hecho un gran descubrimiento, en llevar de acá para allá sin tino la argumentación, se ha tomado un trabajo por cosas que no lo merecen, como lo atestiguan las razones que acabamos de aducir. No es ésa una invención elegante ni difícil; lo verdaderamente bello y difícil es esto.

456 DIËS, o.c., p.375 nota 2; CORNFORD, o.c., p.268-269.

457 DIËS, o.c., p.375 nota 3; CORNFORD, o.c., p.270-271.

TEET.—¿Qué?

EXTR.—Lo que ya hemos dicho antes: dar de mano a esas sutilezas que están al alcance de cualquiera, y seguir la marcha de una argumentación refutándola punto por punto, cuando uno afirma que lo otro es en cierto aspecto lo mismo, o cuando afirma que lo que es lo mismo es otro, haciéndolo desde el mismo punto de vista y según el mismo aspecto que él lo hace. Pero mostrar que lo mismo sea otro, sin matizarlo, y lo otro, mismo, y lo grande, pequeño, y lo semejante, desemejante, y complacerse en hacer desfilar esas oposiciones en los razonamientos, no es un trabajo crítico serio; es, manifiestamente, un producto prematuro de quien recientemente ha tomado contacto con los seres.

TEET.—Exactamente...

T i m e o

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes X: Timée*. Texte établi par A. RIVAUD (Les Belles Lettres, Paris 1925). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford 1928) p.1-42; A. RIVAUD, *Platon, oeuvres complètes X: Timée, Critias*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, Paris 1925) p.1-123; A. DIËS, *Autour de Platon II* (Paris 1927) p.522-603; ID., *Introduction à Platon. La République* (Les Belles Lettres, Paris 1932) p.CXXV-CXXVIII; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.436ss; P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín 1960) p.329-335; H. CHERNISS, *The Relation of the Timaeus to Plato's later Dialogues*: A. J. P. 28(1957)226ss; M. LEGIDO, *El Problema de Dios en Platón* (Salamanca 1963); R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art* (Londres 1953); ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1963).

SÓCRATES, TIMEO, HERMÓCRATES, CRITIAS

458 ...TIM.—Sócrates, todos los hombres, por poco que les haya tocado en suerte de la sabiduría, cuando se disponen a una empresa, grande o pequeña, invocan siempre a la divinidad. Y nosotros, que nos disponemos a pensar sobre el universo, diciendo qué origen ha tenido, o, si en absoluto no ha tenido origen alguno, es preciso, si no hemos perdido del todo el juicio, que invoquemos a los dioses y diosas, rogándoles que

458-462 RIVAUD, o.c., p.32-33-34; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.120-121-123; LEGIDO, o.c., p.185-74.

458 TAYLOR, o.c., p.58-61; LEGIDO, o.c., p.185.

cuanto digamos sea conforme a su mente y que hablemos de una manera ordenada. Sea ése nuestro ruego, por lo que hace a los dioses; en cuanto a nosotros, pidamos que vosotros entendáis lo más fácilmente posible y yo os exponga con la mayor claridad que pueda lo que pienso sobre el tema que nos hemos propuesto.

459 A mi juicio, se pueden hacer las siguientes distinciones. ¿Cuál es el ser eterno y que no tiene nacimiento, y cuál el que siempre está naciendo, y no es nunca? El primero es captado por la inteligencia a la vez que con el raciocinio, pues es eternamente idéntico; el segundo es objeto de la opinión acompañada de la sensación irracional, pues nace y perece, pero nunca es auténticamente ser. Además, todo lo que llega a ser llega a ser necesariamente por alguna causa, pues es imposible que algo llegue a ser sin causa. Cuando, pues, un obrero, fija la vista continuamente sobre lo que es idéntico y, sirviéndose de un modelo tal, se esfuerza en reproducir su forma y sus propiedades, todo lo que produce es necesariamente bello; mientras que, si fija la vista en lo que ha nacido, sirviéndose así de un modelo sujeto a nacimiento, lo que produzca no será bello.

El cielo entero, pues, o el mundo, o, si es susceptible de otro nombre más adecuado, démoselo: pongamos sobre él la cuestión que hemos dicho que hay que proponer la primera sobre cualquier objeto, a saber: si ha existido siempre, sin haber tenido así ningún comienzo, o si ha llegado a ser, teniendo así un comienzo. Ha llegado a ser: pues es visible y tangible y corpóreo; y todo lo que tiene esos caracteres es sensible, y todo lo que es sensible, es objeto de la opinión acompañada de la sensación, deviene y llega a ser. Pero todo lo que llega a ser, necesariamente, ya lo hemos dicho, llega a ser por el influjo de alguna causa. Pero el descubrir al autor o padre de este universo, es toda una empresa, y cuando se le ha encontrado, es imposible comunicarlo a la multitud.

460 La segunda cuestión que hay que proponer acerca de él, es según qué modelo lo hizo su autor; el que siempre se mantiene idéntico, o el que ha tenido origen. Ahora bien: si este mundo es bello y si el obrero es bueno, es cosa clara que lo hizo puesta la mirada en el modelo eterno; en el caso contrario, lo que ni siquiera es permitido pronunciar, lo habría hecho mirando al modelo que comenzó a ser. Pero es

459 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.172; TAYLOR, o.c., p.61-71; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée I* (Paris 1955) p.248; LEGIDO, o.c., p.58-59.83.86.

460 RIVAUD, o.c., p.141 nota 2; p.34-36; TAYLOR, o.c., p.71-72; LEGIDO, o.c., p.60.

del todo evidente que lo hizo mirando al modelo eterno, pues el mundo es el más bello de todas las cosas que han venido a la existencia y el obrero, la causa más excelente de todas. Por tanto, el mundo, que ha tenido su origen de esa manera, ha sido producido de acuerdo con lo que es objeto de la inteligencia y de la sabiduría y siempre idéntico. Si esto es así, es necesario de toda necesidad que este mundo sea imagen de algún otro.

461 Es de suma importancia el empezar por el comienzo natural. Esta es, pues, la distinción que tenemos que hacer entre la imagen y su modelo, ya que las palabras tienen cierto parentesco con los objetos que expresan: que los razonamientos referentes a objetos estables, inmutables e inteligibles deben ser, en cuanto sea posible, fijos, inquebrantables e invencibles, sin que pueda faltar ninguna de esas condiciones. Pero los que se refieren a lo que es copia de ese ser, como no es más que una imagen suya, serán verosímiles por analogía con su objeto: lo que es el ser al devenir, eso es la verdad a la creencia. Si, pues, Sócrates, en muchos puntos sobre muchas cuestiones acerca de los dioses y del origen del universo, no llegamos a hacernos capaces de dar una explicación coherente y exacta hasta en los últimos detalles, no te extrañes; pero si aducimos razones que no ceden en verosimilitud a ninguna otra, tenemos que estar contentos con ello, pues hemos de tener presente que yo que hablo y vosotros que escucháis, somos hombres, y que, por tanto, nos va bien a nosotros, en semejante materia, aceptar un mito verosímil y no tratar de inquirir más.

Soc.—Has hablado muy bien, y hay que atenerse absolutamente a lo que ordenas. Ya te hemos oído con admiración el preámbulo: acaba ahora de darnos todo seguido el texto de la ley.

462 TIM.—Digamos, pues, por qué causa el autor del devenir y del universo los produjo. El era bueno, y en el que es bueno jamás surge envidia alguna hacia nadie; libre de ella, quiso que todas las cosas empezasen a ser lo más parecidas posible a él. Que tal sea la razón principal del devenir y del mundo, es opinión muy acertada, recibida de los hombres sabios.

Habiendo querido, pues, Dios que todas las cosas fuesen buenas y que no hubiese nada malo, en cuanto fuese posible, tomó todas las cosas visibles, que, lejos de estar en reposo,

461 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.126-127.232; TAYLOR, o.c., p.73-79-80; LEGIDO, o.c., p.61-62.

462 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.120-121.127-128.238; RIVAUD, o.c., p.36-38; TAYLOR, o.c., p.79-80.

se hallaban agitadas con un movimiento desmesurado y anárquico, las redujo del desorden al orden, estimando que eso era lo mejor para ellas. Pero el ser que es óptimo no podía ni puede hacer sino lo más bello; reflexionando, pues, halló que de las cosas visibles por su naturaleza no podría salir ningún todo sin inteligencia que fuese más bello que un todo inteligente, y, además, que no puede surgir la inteligencia donde no hay alma. Fundado en este raciocinio, dispuso la inteligencia en el alma, y el alma en el cuerpo, y modeló el mundo de tal forma, que hiciese de él una obra que fuese por naturaleza la más bella y la mejor. Así, pues, en virtud de un raciocinio verosímil, hay que decir que este mundo es verdaderamente un ser viviente dotado de alma y de inteligencia y que ha sido producido por la providencia divina.

463 Esto asentado, lo que tenemos que decir inmediatamente después es a semejanza de qué ser viviente dispuso el mundo su ordenador. No pensemos que sea a semejanza de ninguno de esos seres que nacen por naturaleza como partes de un todo—pues, al ser semejante a algo imperfecto, no resultaría bello—, sino pongamos por principio que será sumamente semejante a aquel Todo del cual los demás vivientes son parte, tanto separadamente como en conjunto. Pues él envuelve y contiene en sí a todos los vivientes inteligibles, lo mismo que este mundo nos contiene a nosotros y a todos los demás animales visibles. Porque, habiendo Dios decidido que fuese muy semejante al más bello y más acabado en todo, hizo un ser viviente visible que tuviese dentro de sí mismo todos los vivientes que tienen afinidad con él. ¿Hemos tenido razón en no poner más que un cielo, o habría sido más acertado poner muchos, o aun infinitos cielos? Tiene que ser uno solo si es que ha sido formado según el modelo. Pues lo que contiene cuantos vivientes inteligibles existen, no tolera ser segundo, ya que entonces tendría que haber un tercero, del cual serían partes los otros dos, y él, y no ellos, es de quien con más propiedad se diría que nuestro mundo es la copia. A fin, pues, de que este mundo fuese semejante por su unicidad al animal perfecto, el que hizo el mundo no hizo ni dos mundos ni infinitos mundos, sino que no ha sido producido más que este cielo, único en su especie, y así seguirá siendo...

464 Esto dijo (*el que había dado origen a este mundo*),

463 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.121.128-129; RIVAUD, o.c., p.39.

464 RIVAUD, o.c., p.158 nota 1; p.36-38.86-87; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.124.127-128; TAYLOR, o.c., p.254-263; LEGIDO, o.c., p.86.193.196.

y en la misma copa en que había mezclado y fundido el alma del universo, vertió los residuos de las primeras sustancias y los mezcló casi de la misma manera. Sólo que ya no había en la mezcla una sustancia pura invariable, sino tan sólo la segunda y la tercera. Después, habiéndolo fundido todo, lo dividió en un número de almas igual al de los astros, las distribuyó a éstas una a cada uno, y haciéndolas subir como a un carro, les mostró la naturaleza del universo y les declaró las leyes establecidas por el destino: que el primer nacimiento sería establecido idéntico para todas, a fin de que nadie recibiese un trato inferior de su parte; que las almas sembradas en los instrumentos del tiempo, cada una en el suyo conveniente, engendrarían al viviente más capaz de honrar a Dios; que siendo doble la naturaleza humana, el sexo más fuerte sería el que después recibiría el nombre de sexo viril; que cuando fuesen insertadas por la necesidad las almas en los cuerpos, que adquirirían y perderían partes sin cesar, en todas ellas brotarían necesariamente, en primer lugar, una misma facultad de sentir, surgida por las impresiones violentas, y después, el amor, entremezclado de placer y de dolor, y además, el temor, la cólera, y todas las pasiones que les siguen o les son naturalmente contrarias: dominándolas, los hombres vivirían en la justicia; dejándose llevar de ellas, en la injusticia. Y el que hubiere vivido bien el tiempo conveniente, volverá a la morada del astro que le es propio, compartiendo con él una vida feliz; por el contrario, si hubiere fallado, se metamorfoseará, tomando, en un segundo nacimiento, naturaleza de mujer. Y si no desistiere de su maldad, se transformará, según la clase de su pecado, en el animal con que más semejanza presente su vicio; y no terminarán sus trabajos antes de haber sometido a la revolución de lo mismo y de lo semejante toda la masa que se sobreañadió después a él, y que está hecha de fuego, agua, aire y tierra, masa tumultuosa e irracional. Después de dominarlas por la razón, volvería a la forma de su prístino estado mejor. Promulgadas todas estas leyes, a fin de no hacerse responsable de la maldad en que pudiese incurrir cada una de ellas, las sembró a unas en la tierra, a otras en la luna, a otras en cada uno de los instrumentos del tiempo. Después de sembrarlas así, confió a los dioses jóvenes la misión de plasmar los cuerpos mortales, de añadir todo lo que pudiese faltarle de alma humana, de dirigir y gobernar a ese viviente mortal lo mejor y más hábilmente posible, de suerte que no resultase él la causa de sus propios males...

465 Pero consideremos los elementos, tratando de determinar más exactamente por el raciocinio su manera de ser peculiar. ¿Existe un fuego en sí mismo y todos esos objetos de cada uno de los cuales decimos que existe en sí y tiene en sí una realidad, o, más bien, los únicos objetos que poseen tal verdad son los que percibimos por los órganos de nuestro cuerpo? ¿No existe, además de éstos, ningún otro ser jamás, de ninguna manera? ¿Hablamos en vano cuantas veces decimos que hay una forma inteligible de cada objeto, y no se trata más que de puras palabras? No podemos abandonar ahora y dejar sin decidir esta cuestión, afirmando arbitrariamente que la cosa es de tal o cual manera, ni debemos agravar la longitud de este discurso con una cuestión accesoria. Lo que mejor resultaría sería el que, en breves términos, pudiésemos conseguir alguna definición importante y de gran alcance.

466 Conforme a eso, este es el voto que yo emito. Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros diferentes, existen en sí con toda certeza esos objetos invisibles, las formas, a las que no podemos percibir por los sentidos, sino sólo por la inteligencia. Pero si, como algunos creen, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, habrá que afirmar que los objetos que percibimos por los órganos corporales son los más ciertos. Ahora bien: es preciso decir que son dos cosas distintas, pues su origen es distinto y su comportamiento diferente. La una se origina en nosotros por la enseñanza; la otra, por la persuasión; la una va acompañada siempre de una demostración verdadera, la otra no; la una es irreformable por la persuasión, la otra lo es; por fin, hay que decir que de la opinión participa todo hombre, de la inteligencia, los dioses y una reducida clase de hombres.

467 Siendo así las cosas, hay que reconocer que existe una realidad que tiene una forma siempre la misma, que no ha nacido ni perece, que no admite en sí misma nada extraño, que no se transforma nunca en otra cosa, invisible e imperceptible para cualquier otro sentido, que es sólo objeto de contemplación de la inteligencia. Después, hay que reconocer una segunda realidad, que lleva el mismo nombre y es semejante a la primera, sensible, engendrada, siempre en movimiento, nacida en un lugar, para desaparecer después de él, objeto de la opinión acompañada de la sensación. Finalmente, hay que

465-467 ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.124.129-130.227; RIVAUD, o.c., p.70-71.119; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée I* (Paris 1955) p.245-246-249.

466 RIVAUD, o.c., p.34-36; ROSS, *Plato's Theory of Ideas* p.124-128; TAYLOR, o.c., p.332.333.

467 TAYLOR, o.c., p.342-343; LODGE, o.c., p.302 nota 47; LEGIDO, o.c., p.156.

reconocer un tercer género, el del espacio eterno: no puede ser destruido y ofrece emplazamiento a todos los objetos que empiezan a existir. No es cognoscible más que por una especie de razonamiento bastardo, no acompañado de la sensación, del que con dificultad nos fiamos, que tenemos como en sueños, cuando decimos que es necesario que todo ser esté en algún lugar y que ocupe algún sitio, y que lo que no está ni en la tierra ni en el cielo, no es absolutamente nada. Pero todas estas reflexiones, y otras, sus hermanas, sobre la naturaleza de la realidad tal como es en verdad y no soñada, no somos capaces, cuando estamos en vela, de discernirlas, a causa de ese estado habitual de sueño, y de decir la verdad. Pues la imagen, por no pertenecerle ni siquiera lo que representa, y no ser sino un fantasma cambiante de otra realidad inestable, debe, por eso, nacer en el seno de alguna otra cosa, participando así, como pueda, de la existencia, so pena de no ser absolutamente nada.

En cuanto al ser real y verdadero, viene en su ayuda el razonamiento exacto y verdadero, que declara que, si de dos cosas, la una es otra y la segunda también, ninguna de ellas podrá nacer en la otra de tal modo que sean a la vez una misma cosa y dos cosas distintas...

468 Todas esas cosas que habían nacido de esa suerte, en virtud de la necesidad, el artífice de la suprema belleza y bondad las tomó para la producción de las cosas que empiezan a existir, cuando hizo su aparición el dios que se basta a sí mismo y es perfectísimo. Se sirvió como de auxiliares de las causas que existían entre ellas, trabajando él por su parte para que se obtuviese el bien en todas las cosas que recibían la existencia. Por eso, hay que distinguir dos especies de causas, la necesaria y la divina, y buscar la divina en todas las cosas para conseguir una vida feliz, en la medida que es posible a nuestra naturaleza; en cuanto a la necesaria, hay que buscarla sólo en gracia a aquélla, bien persuadidos de que, sin ella, no seremos capaces de comprender esos bienes que ansiamos, ni alcanzarlos, ni participarlos en alguna manera.

469 Ahora, pues, que, semejantes a los constructores, tenemos ante nosotros los materiales, las especies de las causas, con las cuales podemos acabar de urdir la trama de nuestro discurso, volvámonos con presteza al punto de partida, recorriendo de nuevo el camino, y tratemos de imponer a esta narración un coronamiento que armonice con lo que precede.

468 TAYLOR, o.c., p.491-492.493; LEGIDO, o.c., p.85-86.

469 TAYLOR, o.c., p.494; LEGIDO, o.c., p.147.149.84.161-162.

Como ya hemos dicho al principio, estando las cosas en desorden, introdujo Dios debidas proporciones en el interior de cada una y en las mutuas relaciones de unas con otras, en la medida posible. Pues hasta entonces ninguna de ellas participaba del orden, como no fuera por azar, ni ninguna merecía en absoluto ser designada con los nombres que ahora les damos, como fuego, agua y otros parecidos; comenzó por poner orden entre ellas, para después formar de las mismas este Todo, el único Viviente, que contiene en sí a todos los vivientes, mortales e inmortales. De los vivientes divinos, el mismo Dios fue el artífice, pero, en cuanto a los mortales, encomendó a sus propios hijos el cuidado de su producción.

470 Estos, imitando a su padre, y habiendo recibido de él el principio inmortal del alma, le dieron el cuerpo mortal entero por vehículo. En este mismo cuerpo dispusieron otra especie de alma, mortal, que alberga en sí pasiones violentas y necesarias; en primer lugar, el placer, el máximo incentivo para el mal; después, los dolores, que nos alejan del bien, y la audacia y el temor, consejeros irracionales; la cólera, que se resiste a la persuasión, y, por fin, la esperanza, fácil a dejarse ilusionar. Habiendo mezclado todas esas cosas con la sensación irracional y el amor, para todo audaz, compusieron, por vía de necesidad natural, la especie mortal. Por esto, y temiendo mancillar así el principio divino más de lo que era necesario, dispusieron para el alma mortal una morada distinta en otra parte del cuerpo...

471 Hemos dicho muchas veces que hay tres especies de almas que tienen sedes diferentes en nosotros, cada una con sus movimientos propios. Ahora nos toca decir con la mayor brevedad que la que de ellas permanezca ociosa y cese en su movimiento, se volverá necesariamente la más débil, y la que se ejercite, la más fuerte. Por eso hay que procurar que las tres se muevan con movimientos armónicos entre sí. En cuanto a la especie de alma más perfecta de las que hay en nosotros, hay que notar que Dios nos ha hecho don de ella a cada uno como de un genio divino; de ella hemos dicho que ocupa la parte superior del cuerpo. Y con toda verdad podemos decir que, gracias a su parentesco con el cielo, esa alma nos eleva por encima de la tierra, como plantas que somos, no terrestres, sino celestes. Dios suspendió la cabeza y las raíces del hombre de lo alto, donde tuvo lugar el primer nacimiento del alma, y así dio a nuestro cuerpo la posición vertical.

470 TAYLOR, o.c., p.495.

471 TAYLOR, o.c., p.630-631.

El que se entrega a la concupiscencia y a las pendencias, ejercitándose mucho en esos vicios, por necesidad todos sus pensamientos se tornarán mortales, y, consiguientemente, él mismo se vuelve mortal todo entero, en cuanto es posible, y no queda de él lo más mínimo que no lo sea, al haber desarrollado tanto esa parte de su naturaleza. Por el contrario, aquel que se ha afanado por adquirir la ciencia y pensamientos verdaderos y ha ejercitado más asiduamente que todos los demás la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, si llega a alcanzar la verdad, es necesario de toda necesidad que, en la medida que le es concedida a la naturaleza humana participar de la inmortalidad, pueda gozar de ella sin merma. Pues quien da culto continuamente a la divinidad, tratando con consideración al dios que habita en él, es razonable que sea extremadamente feliz...

472 Henos aquí ya al fin de nuestro discurso acerca del universo. Así surgió este mundo, habiendo acogido dentro de sí a todos los seres vivientes, mortales e inmortales, y, así repleto, Viviente visible que encierra en sí a todos los vivientes visibles, Dios sensible imagen del Dios inteligible, muy grande, muy bueno, muy bello y perfectísimo: es el cielo, que es uno y único en su especie *.

* Fin del diálogo.

Las Leyes

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes* XI (3 vols.): *Les Lois*. Texte établi par E. DES PLACES (Les Belles Lettres, Paris 1951). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. DIÈS, *Introduction*, en *Platon, oeuvres complètes* XI: *Les Lois*. Trad. par E. DES PLACES (Les Belles Lettres, Paris 1951) p.V-XCII (bibliogr. p.XCII); J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, *Platón, Las Leyes*, 2 vols. (Madrid 1950) p.IX-LXXVII (bibliogr., p.LXXVIII-LXXXIII); P. FRIEDLÄNDER, *Platon III* (Berlín 1960) p.360-414; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (Londres 1929) p.463-497; R. SAHAERER, *L'itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*: *Rev. phil.* (1953) 379ss; M. VANHOUTTE, *La Philosophie de Platon dans les "Lois"* (Lovaina 1954); E. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his predecessors* (Londres 1952) p.292-313; *Coloquios sobre la Teoría política en la Antigüedad* (Madrid 1965).

472 TAYLOR, o.c., p.645-646; LEGIDO, o.c., p.123.130.192.

EXTRANJERO DE ATENAS, CLINIAS, MEGILO

LIBRO I

473 ...CLIN.—¿Qué hemos de decir, pues a eso?

ATEN.—Lo que piden, según creo, la verdad y la justicia tratándose de un varón divino: que el legislador tenía los ojos puestos, no sobre una parcela de la virtud, y ésa la menos noble, sino sobre la virtud en su totalidad, y que trataba de ordenar las leyes guiado por ideales distintos de los que guían a los que ahora las buscan. Actualmente, a medida que se presenta la necesidad de una ley, cada uno la inventa y la añade, aportando éste la legislación sobre las herencias y herederos, aquél, la de las ofensas; otros, mil cosas de ese género; nosotros, por el contrario, decimos que la buena búsqueda de la ley se hace por la vía que acabamos de emprender. En cuanto a ti, apruebo plenamente el esbozo que has hecho de interpretación de las leyes; en efecto, es buen comienzo el empezar diciendo que el legislador dio las leyes teniendo la mira puesta en la virtud. Pero en eso que has dicho, que él promulgaba sus leyes refiriéndolo todo a una parcela de la virtud, y ella, la más insignificante, no me ha parecido que hablabas correctamente, y por eso he añadido esto que acabo de decir. ¿Cómo habría deseado yo, entonces, oírte en el desarrollo de tu exposición? ¿Quieres que te lo diga?

CLIN.—Sí, dímelo.

474 ATEN.—Extranjero, te habría dicho, no en vano las leyes de Creta gozan de la más alta estima entre todos los griegos, pues por fuerza tienen que ser buenas cuando hacen felices a los que las tienen. En efecto, les proporcionan todos los bienes. Estos son de dos clases: humanos y divinos. Estos últimos superan a aquéllos, y si uno recibe los bienes superiores, consigue también los inferiores; si no, se queda sin unos y otros. Ahora bien: de los bienes inferiores, el principal es la salud; el segundo, la belleza; el tercero es el vigor físico para las carreras y los demás ejercicios corporales; en cuarto lugar viene la riqueza, no ciega, sino perspicaz, cuando se le asocia la sabiduría; ésta precisamente, la sabiduría, es la que tiene la preeminencia entre los bienes divinos; después de ella, la moderación de sentimientos unida a la inteligencia; la tercera podría ser cuando a éstas se asocia el valor, es decir, la justicia,

473 FRIEDLÄNDER, o.c., p.356-368; DIÈS, o.c., p.10 nota 3; BARKER, o.c., p.296-297.

474 DIÈS, o.c., p.11 nota 1; FRIEDLÄNDER, o.c., p.365-368; TAYLOR, o.c., p.466.

y el cuarto, el valor mismo. Todos estos bienes han sido puestos por la naturaleza antes de esos de que hemos hablado, y el legislador debe ordenar también así las cosas. Después hay que advertir a los ciudadanos que las demás prescripciones se les hacen con la mira puesta en esos bienes, y que de éstos, los humanos están ordenados a los divinos, y los divinos, a la inteligencia, que los guía a todos. Y el legislador debe cuidar, repartiendo acertadamente honras y castigos, de sus uniones matrimoniales, y después de éstas, del nacimiento y educación de los hijos, varones o hembras, desde la niñez, pasando por la edad madura, hasta la vejez; debe vigilar y observar en todas sus relaciones las penas, los placeres, los deseos, los ardores de todas las pasiones, y reprenderlos y alabarlos acertadamente por medio de las leyes mismas; y en todos los accesos de cólera y de miedo, en todas las turbaciones que sobrevienen al alma por la suerte adversa y en todas las maneras de librarse de ella que se presentan, en todos los lances que afectan a los hombres de enfermedades, guerras, pobreza, y sus contrarios, hay que explicar y definir, según la disposición de cada uno, lo que es bueno y lo que no lo es...

475 ATEN.—Dispuestos estáis vosotros, a lo que parece, a escucharme; de mi parte no falta la buena voluntad: lo que no es tan fácil tener es la posibilidad de llevarla a cabo; con todo, habrá que intentarlo. Lo primero que tenemos que hacer para que el razonamiento proceda bien es tratar de definir lo que es, a fin de cuentas, la educación, y cuál su influjo; pues es a través de esa definición como tenemos que llegar a alcanzar el término propuesto, hasta que lleguemos al dios.

CLIN.—Procedamos, pues, de ese modo, ya que así te place.

ATEN.—Bien; si digo, pues, cómo hay que definir la educación, ved si mi definición os satisface.

CLIN.—Habla.

ATEN.—Digo, pues, y afirmo que todo el que quiera ser excelente en algo, debe ejercitarse en ello ya desde niño, haciendo objeto de sus diversiones y ocupaciones cuanto a ello atañe. Por ejemplo, el que quiera llegar a ser un buen agricultor o un buen arquitecto, debe jugar a hacer casas de esas que hacen los niños, o a cultivar la tierra; y el educador de ambos debe procurar a cada uno pequeños instrumentos que sean una imitación de los verdaderos; deben también aprender de antemano las ciencias cuyo conocimiento previo les será necesario; como el carpintero, a usar el metro o el nivel;

475-477 M. VANHONTE, o.c., p.147.

475 FRIEDLÄNDER, o.c., p.375.

el militar, a montar a caballo y hacer cosas parecidas, y así, por medio del juego, tratar de orientar las aficiones y los gustos del niño hacia el objetivo al cual al fin deben llegar. Así que mi opinión es que lo principal en la educación es la debida formación, por la que el alma del niño será llevada lo mejor posible a amar lo que, cuando sea hombre formado, deberá poseer en el grado de perfección de que es susceptible la profesión de que se trate. Ved, pues, si os agrada lo que hasta aquí he dicho.

CLIN.—¿Cómo no agradarnos?

476 ATEN.—Bien: pero que no dejemos sin definir bien lo que entendemos por educación. Al presente, cuando criticamos o elogiamos las maneras de alguno, decimos que fulano es educado, y mengano, ineducado, siendo así que algunas veces tal sujeto, en el oficio de comerciante, o de armador, u otros parecidos, posee un alto grado de instrucción; pero nuestro razonamiento no coincide con el de los que piensan que la educación consiste en cosas semejantes, sino que estima que la educación es la formación que desde la niñez dirige al hombre hacia la virtud, infundiéndole deseo e ilusión de llegar a ser un ciudadano perfecto y cabal, que sepa mandar y obedecer conforme a justicia. Esta crianza es la que destacaría nuestro razonamiento, a lo que creo, y a ella querríamos reservar el nombre de educación; mientras que a la que se orientara a las riquezas, o a algún vigor físico, o a alguna ciencia no acompañada de sabiduría ni de la justicia, la tendríamos por grosera y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto.

Por lo que a nosotros hace, no surjan entre nosotros diferencias por causa del nombre, sino retengamos la definición en que hace un instante hemos convenido, según la cual los hombres bien educados llegan normalmente a ser buenos, y no hay que menospreciar la educación, ya que ella es el primer bien que se les viene a los hombres; y si alguna vez se descarría, se le puede traer a buen camino: eso es lo que hemos de hacer toda la vida, en cuanto nos sea posible.

CLIN.—Estamos completamente de acuerdo con lo que dices.

477 ATEN.—Recordad que ya hace tiempo hemos convenido en que los buenos son los que pueden dominarse, y los malos, los que no lo pueden.

CLIN.—Así es.

ATEN.—Consideremos, pues, de nuevo, y expongamos con más claridad nuestro pensamiento. Permitidme que haga el intento de declarároslo por una imagen.

CLIN.—Habla.

ATEN.—¿Afirmaremos que cada uno de nosotros es por sí un ser?

CLIN.—Sí.

ATEN.—Y eso, ¿albergando cada uno dentro de sí dos consejeros, contrarios e irracionales, a los que llamamos placer y dolor?

CLIN.—Así es.

ATEN.—Y además, de esos dos, opiniones sobre los sucesos futuros, cuyo nombre genérico es el de presentimiento; mas el propio es el de temor, si es espera de dolor, y el de confianza, si se trata de la espera contraria; y, por encima de todos esos sentimientos, se da un dictamen sobre cuál de ellos es bueno y cuál malo, que, erigido en decreto público de la ciudad, recibe el nombre de ley.

CLIN.—Apenas si te sigo, pero continúa hablando como si te siguiese.

MEG.—También a mí me sucede lo mismo.

478 ATEN.—Os invito a pensar en lo siguiente. Figurémonos que cada uno de los seres vivientes es como una marioneta de los dioses, fabricada, sea para diversión, sea para otro fin serio, pues esto no nos es dado saber. Sí que sabemos esto: que esos sentimientos tiran de nosotros, a modo de cuerdas o hilos interiores, y nos arrastran, como opuestos que son, en direcciones contrarias a lo largo de la línea divisoria de la virtud y del vicio. La razón nos dicta que debemos seguir siempre a una sola de esas tracciones, y no sustraernos nunca a ella, resistiendo a la tracción de las otras cuerdas; esa es la regla de oro, sagrada, del raciocinio, que se llama ley general de la ciudad, mientras que las demás son rígidas, de hierro; ella es maleable, como de oro; las otras, semejantes a las formas más variadas. Hay que cooperar, pues, a la bella tracción de la ley, ya que, siendo la razón bella por sí misma, pero su dulzura no violenta, está necesitada de auxiliares de su impulso, a fin de que triunfe en nosotros lo que es de oro y no lo que es de otras materias. Y así, el mito de la virtud que nos hacer ser marionetas quedaría asegurado, y adquiriría su sentido auténtico eso de ser superior o inferior a sí mismo, y también quedaría claro que la ciudad y el individuo particular deben, el uno, hacerse con una idea exacta de las tracciones y regular su vida por ellas, y la otra, la ciudad, erigir en ley esa idea que habrá recibido de algún dios o de algún hombre

competente, y regular por ella su conducta interior y en sus relaciones con los demás Estados. Así habremos delimitado más claramente las fronteras del vicio y de la virtud...

LIBRO II

479 ATEN.—¡Bien! Pongámonos de acuerdo por el momento. ¿Qué otra cosa tenéis en la educación musical que esto? Obligáis a los poetas a decir que el hombre bueno, si es sabio y justo, alcanza la felicidad y la prosperidad, ya sea grande y fuerte, ya pequeño y débil, ya rico, ya pobre, y que, aunque sea más rico que Cíniras y Midas, si es injusto, es desgraciado y lleva una vida triste. Y “yo no haré ninguna mención, os dice vuestro poeta, si habla bien, ni haré ningún caso del hombre” que no practique y adquiera a la vez con la justicia todas las cosas que son tenidas por buenas; siendo tal, “ataque siguiéndolo de cerca, al enemigo”; pero, si es injusto, no tenga la osadía de “mirar la sangrienta matanza”, ni venza en la carrera “al tracio Bóreas”, ni llegue a conseguir jamás ninguno de los llamados bienes. Pues los llamados por el vulgo bienes, llevan ese nombre sin merecerlo. Se llama, en efecto, bien supremo a la salud; en segundo lugar se pone a la belleza; en el tercero, a la riqueza, y se habla de otros innumerables bienes: tener una vista y un oído penetrantes y una fina percepción en todos los sentidos; además, el ser tirano y hacer cuanto a uno se le antoje, y, lo que es el colmo de la felicidad, llegar, una vez que se está en posesión de todo eso, a alcanzar lo más pronto posible la inmortalidad. En cambio, vosotros y yo decimos que todos esos dones son cosas muy buenas para los hombres justos y piadosos, mas para los malos son todas ellas un azote, empezando por la salud; y aun la vista, el oído y las sensaciones todas, y la vida misma son los peores males durante toda su existencia, si se es inmortal a la vez que se poseen esos que se dicen bienes, pero sin tener la justicia y la virtud en su totalidad: mal más tolerable sería el que tal hombre viviese el menor tiempo posible.

480 Pienso que esto que acabo de decir trataréis de persuadir y obligar a vuestros poetas a que lo digan también, cantándolo en ritmos y melodías apropiadas, educando así a vuestros jóvenes. ¿No es así? Reflexionad: yo declaro terminantemente que los llamados males son buenos para los injustos, y malos para los justos; y que los llamados bienes, son para los buenos verdaderos bienes, mas para los malos, males; de nuevo, pues, os pregunto: ¿convenimos en esto vosotros y yo, o qué hay que pensar de ello?

CLIN.—Me parece que en algunas cosas estamos de acuerdo, pero en otras, de ninguna manera.

ATEN.—¿Es que si uno posee la salud, la riqueza y el poder absoluto a perpetuidad, y aun os añadiré, una fuerza y un valor superiores, junto con la inmortalidad, sin que le sobrevenga ninguno de esos presuntos males, pero sin que, por otra parte, no tenga tampoco en sí más que injusticia y desenfreno, no seré yo capaz de convencerlos de que quien vive así no es feliz, sino a todas luces desdichado?

CLIN.—Dices la pura verdad.

ATEN.—Bien; ¿qué decir ahora? Un hombre valiente y fuerte, bello, rico, que ve cumplidos todos sus deseos a lo largo de toda su vida, si, por otra parte, es injusto y desenfrenado, ¿no os parece que por fuerza llevará una vida ignominiosa?; ¿no concederéis al menos eso, que es ignominiosa?

CLIN.—Completamente.

ATEN.—¿Y, además, que vive mal?

CLIN.—Eso, ya no tanto.

ATEN.—¿Y que, además, es vida desagradable y perjudicial para él?

CLIN.—¿Y cómo te podríamos conceder eso también?

ATEN.—¿Cómo? ¿Tendrá que venir algún dios y otorgarnos ese acuerdo, ya que ahora nos hallamos en franca disensión? Por lo que a mí toca, me parece eso tan necesario, que es menos evidente para mí, querido Clinias, que Creta es una isla; y, si yo fuese legislador, trataría de obligar a los poetas y a los ciudadanos a expresarse así, y poco faltaría para imponer la pena máxima a quien en esta ciudad dijese que hay hombres malvados que viven bien, y que no es lo mismo lo útil y provechoso que lo justo; y sobre otras muchas cosas, a despecho de lo que digan los cretenses y lacedemonios, y, a lo que parece, otros pueblos, persuadiría a mis conciudadanos a que piensen lo contrario.

481 Veamos, pues, excelentes amigos, por Zeus y Apolo, si podemos interrogar a esos mismos dioses que establecieron esas leyes: ¿Es verdad que la vida justa es la más agradable, o hay tal vez dos vidas, una la más agradable, y otra, la más justa? Si respondiesen que hay dos vidas, les podríamos preguntar de nuevo, de llevar bien nuestro interrogatorio: ¿Qué clase de hombres habrá que decir que son más felices, los que llevan la vida más justa, o los que llevan la más placentera? Si respondiesen que los que llevan la vida más placentera, sería ésta una respuesta bien extraña en ellos. Pero no quiero meter

a los dioses en esta cuestión, sino a los padres y legisladores; y así, dirigiremos a ellos las preguntas que hemos hecho antes, y que sean ellos los que respondan que el que lleva la vida más placentera es el más feliz. Entonces, yo diría: "Padre, ¿no deseabas para mí la vida más feliz? Y, sin embargo, no cesabas de incitarme a que viviese lo más justamente posible". Si el legislador o el padre asentase eso en su respuesta, aparecería, a lo que creo, extrañamente perplejo, sin saber cómo estar de acuerdo consigo mismo; y si declarase que la vida más justa es la más feliz, todo el que le oyese se pondría a inquirir, según pienso, qué bien y qué belleza puedan ser éstas que se hallan en la vida justa, superiores al placer, para que la ley así las encomie. ¿Qué bien, en efecto, podrá sobrevenir al justo, si no va acompañado de placer? Veamos, por los dioses y por los hombres: la gloria y el aplauso, ¿es cosa buena y hermosa, pero desagradable, y la infamia, lo contrario? De ninguna manera, querido legislador, diríamos nosotros. O bien, el no hacer mal a nadie ni sufrirlo de nadie, ¿es desagradable, pero bueno y hermoso, y lo contrario, agradable, pero vergonzoso y malo?

CLIN.—¿Y cómo lo serían?

482 ATEN. Por tanto, el raciocinio que no separe lo agradable de lo justo, lo bueno y lo bello, tiene, entre otras cosas, la virtud de persuadir a que se quiera vivir la vida piadosa y justa, de suerte que para el legislador, el más vergonzoso de los raciocinios y el más nocivo sería el que sostuviese que eso no es así: pues nadie se avendría de buen grado a hacer aquello que no viniese acompañado de mayor dosis de placer que de pena. El ver las cosas de lejos produce una especie de vértigo a todos, en especial a los niños; pero el legislador hará cambiar nuestra apreciación en sentido contrario, disipando la oscuridad, y persuadirá con los medios a su alcance, con costumbres, alabanzas y razonamientos, que lo justo y lo injusto están falseados por la perspectiva, pareciendo lo injusto agradable a quien lo considere desde el punto de vista de su injusticia y de su malicia, y lo justo, muy desagradable; mientras que, desde el punto de vista del justo, todo cobra una apreciación exactamente contraria.

CLIN.—Así parece.

ATEN.—¿Cuál de los dos juicios diremos que se impone como verdadero: el del alma peor o el del alma mejor?

CLIN.—Necesariamente, el de la mejor.

ATEN.—Necesariamente, pues, la vida injusta no sólo es más

vergonzosa y más miserable, sino también más desagradable, en realidad de verdad, que la vida justa y piadosa.

CLIN.—Eso parece desprenderse, amigos, del presente razonamiento...

LIBRO V

483 ATEN.—Que me escuchen, pues, todos los que hace unos instantes me oían hablar de los dioses y de nuestros queridos antepasados: porque, de todos los tesoros que tenemos, el más divino, después de los dioses, es el alma, por ser el más personal. Los bienes que cada uno tiene son de dos clases: los bienes mejores y superiores, que son los que mandan, y los bienes inferiores y menos valiosos, que son los sometidos a servidumbre. Ahora bien: de entre los bienes que uno tiene propios, se han de preferir aquellos que mandan a aquellos que obedecen. Así, cuando yo digo que hay que honrar al alma en segundo lugar, inmediatamente después de los dioses, nuestros dueños, y de los que a ellos van unidos, la exhortación que hago es justa. Ahora bien, estaba por decir que ninguno de nosotros la honra debidamente: sólo le parece que la honra; pues el honor es una especie de bien divino, pero nada que es malo es digno de honor; y el que piensa que la honra a fuerza de algunas palabras, o dones, o condescendencias, sin hacer nada por cambiarla de peor en mejor, creará que la honra, pero en realidad no lo hace en manera alguna.

484 Todo hombre, no bien llegado a la adolescencia, se cree capacitado para juzgarlo todo, y se imagina que honra a su alma a fuerza de alabarla, y pone gran empeño en dejarla hacer cuanto le viene en gana; en contra de eso, decimos que con ese proceder lo que hace es dañarla, perjudicándola, en vez de honrarla como debía, según hemos dicho, en segundo lugar, después de los dioses. Ni tampoco cuando un hombre no se estima culpable de sus faltas, ni más ni menos que de sus males numerosos y muy graves, sino que echa la culpa a otros juzgándose a sí mismo inocente, creyendo así honrar a su alma: en realidad, la perjudica. Ni tampoco cuando uno cede a los placeres contra el dictamen y recomendación del legislador honra al alma en manera alguna, sino que la deshonra y la colma de vicios y de remordimientos. Ni cuando, en sentido contrario, no sabe aguantar con fortaleza las pruebas prescritas, los temores, los dolores y las penas, sino que flaquea, tampoco entonces honra al alma con tal cobardía: pues con toda esa manera de proceder no hace más que deshonorarla. Tampoco la honra

cuando considera la vida como un bien absoluto, sino que también entonces la deshonra: pues cuando el alma piensa que las cosas del Hades son todas malas, cede también, y no sabe resistir para instruirla y demostrarle que ella ni siquiera sabe si, todo lo contrario, la convivencia con los dioses de allí es para nosotros el mayor bien. Como también, estimar en más la belleza que la virtud no es otra cosa que deshonrar al alma de todo en todo. Porque esa manera de pensar tiene al cuerpo por más estimable que el alma, en lo cual yerra; pues lo terrestre no es más estimable que los seres del Olimpo, y el que, a propósito del alma, opina lo contrario, ignora qué maravilloso tesoro desprecia. Ni tampoco cuando uno se consume por adquirir riquezas no limpiamente, o no se siente intranquilo de poseerlas así, honra a su alma y la enriquece: muy lejos de ello, ya que ha entregado su honor y su belleza por un poco de oro: todo el oro que hay en la tierra y debajo de ella no puede entrar en la balanza con la virtud.

485 Por decirlo en pocas palabras: una vez que el legislador haya enumerado y clasificado algunas cosas como vergonzosas y malas, y otras, por el contrario, como buenas y bellas, todo el que no ponga todo su empeño en apartarse de las malas y practicar las otras según sus fuerzas, no se da cuenta de que está tratando al alma, ese ser el más divino, de la manera más deshonrosa y humillante. Porque casi nadie se percata del más grave castigo que acompaña a la maldad de que suele hablarse, que es el asemejarse a los hombres perversos y rehuir a los honrados y las buenas conversaciones, y separarse de ellos y adherirse a los otros en las relaciones sociales; y cuando uno se junta a semejantes hombres, es inevitable que haga y sufra lo que en tales ambientes se hace y se sufre. Ahora bien, esa situación no es justicia—pues lo justo y la justicia son algo bello—, sino un castigo, una pena que va inherente a la injusticia, y es miserable tanto el que lo sufre como el que se libra de él, porque el uno no sana, y el otro perece, para que otros se salven. La actitud honrosa para nosotros es, visto todo el conjunto, seguir a los mejores y conseguir que el que es menos bueno, si es capaz de mejorar, llegue a realizar esa mejora en el mayor grado posible.

486 El hombre no tiene, pues, don máspreciado para evitar el mal que el alma, para rastrear y coger lo mejor y, una vez alcanzado, convivir con ello el resto de la vida; por eso ocupa el segundo lugar en dignidad. Y el tercero—todo el mundo lo reconocerá—corresponde por naturaleza al honor del cuerpo. Pero hay que hacer de nuevo un estudio de los honores,

para ver cuáles son verdaderos y cuáles falsificados; y ésa es misión del legislador. Ahora bien: creo que él nos dará normas sobre cuáles son los honores auténticos: que no merece honor el cuerpo bello, ni el fuerte, ni el rápido, ni el grande, ni el que está sano—aunque a muchos así les parezca—, ni, como es obvio, el que tenga las cualidades opuestas, sino los que alcanzan la justa medida en todas esas cualidades, pues son, con mucho, los más equilibrados y seguros, y el exceso o preponderancia en las primeras hace a las almas vanas e insolentes, y en lo segundo, las hace viles y esclavas. Y el mismo juicio en ambos sentidos hay que formar de la posesión de riquezas y bienes: el exceso en ellos produce enemistades y discusiones, tanto entre los hombres como entre las ciudades; su falta engendra, por lo común, servidumbre...

487 Debemos ahora examinar cómo debe ser uno para que pueda comportarse en la vida de la mejor manera posible; después, hemos de hablar de lo que, no la ley, sino la alabanza y la reprensión educativas hacen para conseguir que cada uno sea más dócil y mejor dispuesto para con las leyes que se establecerán en el porvenir.

La verdad es estimada como el mayor bien para los dioses y también para los hombres; ojalá que quien quiera llegar a ser feliz y venturoso, participe de ella al punto desde el principio, a fin de que pueda vivir el mayor tiempo posible según la verdad. Ese hombre es digno de crédito; pero no lo es el que gusta de mentir; cuanto al que lo hace involuntariamente, es un loco. Ninguno de ellos es envidiable: pues todo el que es indigno de crédito, y lo mismo el ignorante, no tiene amigos, y cuando, con el correr del tiempo, es reconocido como tal, se encuentra con que se ha deparado al fin de su vida, para una triste vejez, una soledad completa, de suerte que todos, lo mismo da que vivan o no, compañeros e hijos, dejarán poco menos que en plena orfandad su triste existencia. Honor merece el que no ha cometido ninguna injusticia, pero también, y más que el doble que el precedente, el que no permite a los criminales cometer el crimen, pues el primero tiene el valor de un solo hombre, mientras que el segundo, el valor de muchos, ya que señala a los magistrados las injusticias ajenas. Y el que colabora así según sus fuerzas con los magistrados para la represión, debe ser proclamado el gran hombre, el hombre de la ciudad, vencedor en el certamen de la virtud.

488 El mismo elogio hay que hacer a propósito de la templanza, de la sensatez y de todos los otros bienes de los que, no contento por poseerlos uno, hace partícipes a los demás; al

que así reparte sus bienes, hay que honrarle como al mejor de todos; y al que no pueda hacerlo, pero quiere, hay que darle el segundo lugar; y al envidioso egoísta, que nunca quiere tener de buen grado el gesto amistoso de tener como copartícipes a los demás, hay que reprenderle, pero no se ha de despreciar por eso el bien poseído a causa del poseedor, sino tratar de conseguirlo, si es posible. Que todos entre nosotros tiendan con emulación a la virtud, pero sin envidia; obrando así, se engrandece a la ciudad, emulando a los demás, pero sin anularlos por la calumnia; el envidioso, en cambio, que cree poder triunfar a fuerza de calumniar a los demás, se esfuerza menos en tender a la verdadera virtud, y reduce al desaliento a sus émulos con sus críticas injustas, haciendo que la ciudad se ejercite menos en el certamen por la virtud y reduciendo en mucho su buena reputación.

489 Todo hombre tiene que unir a la irascibilidad el mayor grado de mansedumbre posible. Pues cuando las faltas ajenas son molestas y de difícil curación, uno no se puede librar de ellas sino vencéndolas en una lucha defensiva, y reprimiéndolas incansablemente, lo cual no se puede hacer sin una noble energía. En cuanto a los culpables que son capaces de curación, hay que tener presente ante todo que nadie hace el mal deliberadamente; pues nadie aceptaría nunca en manera alguna de buen grado los mayores males, mucho más si se trata de la parte más estimable para él. Ahora bien, el alma es en realidad de verdad el bien más estimable para todo hombre; por tanto, nadie voluntariamente acogerá en eso que tiene de más valioso el mayor mal, ni vivirá con ello toda la vida. No; sino que el injusto merece toda compasión, lo mismo que el que está afectado de un mal; compasión merece el que sufre un mal curable, y debemos ser benignos con él, reprimiendo la cólera, y no irritarnos continuamente con él como mujer irascible; pero contra el que se entrega al vicio desenfrenadamente y sin esperanza de curación, hay que dar paso a la cólera: por eso hemos dicho que el hombre de bien debe a sus tiempos ser irascible y manso.

490 El mayor de los males se halla por naturaleza en el alma de la mayoría de los hombres; un mal con el cual todos condescienden, y nadie pone ninguna diligencia en librarse de él: y es eso que se entiende cuando se dice que todo hombre se ama a sí mismo por inclinación natural, y que es normal que tenga que ser así. En realidad de verdad, todas las faltas que comete cada uno en todas las ocasiones tiene su raíz en el amor excesivo de sí mismo. Porque el que ama, está ciego respecto de lo que ama, de suerte que no juzga bien de la justicia,

de la bondad y de la maldad de las acciones, con la idea que tiene de que hay que tener en más estima sus cosas que la verdad. Pues no debe buscarse a sí mismo ni sus intereses si aspira a ser un gran hombre, sino la justicia, se trate de sus propias acciones o de las de los demás. Por ese defecto han venido todos a tomar su propia ignorancia por sabiduría; de suerte que, sin saber nada, o poco menos, creemos saberlo todo, y no dando lugar a que los demás hagan lo que nosotros no sabemos hacer, inevitablemente fracasamos al intentarlo nosotros. Por eso, todo hombre debe evitar el amarse a sí mismo demasiado y buscar continuamente a quien sea mejor que él, sin pretextar vergüenza alguna en ello...

LIBRO X

491 ...ATEN.—Así concibo yo cómo los dioses pudieron tener providencia del conjunto de las cosas con la mayor facilidad. Si, no teniendo la mira puesta en el todo, se plasmasen las cosas procediendo por metamorfosis total, como si del fuego se crease el agua dotada de vida, y no pasando de una cosa a muchas, o de muchas a una, habría un número infinito de transformaciones al cabo de la primera y de la segunda, y de la tercera generación, siendo así que ahora vemos una maravillosa facilidad en la providencia universal.

CLIN.—¿Qué quieres decir con esto ahora?

ATEN.—Lo siguiente: Cuando vio nuestro rey que en todas las acciones hay alma, y que en ellas hay mucha virtud, pero también mucha maldad, y que el compuesto de alma y cuerpo, una vez venido a la existencia, es indestructible, aunque no eterno—como los dioses de que nos hablan las leyes—, pues, si cualquiera de los dos pereciese, no habría nunca generación de vivientes; cuando recapacité en que todo cuanto hay de bueno por naturaleza en el alma, es siempre útil, y lo que hay de malo, nocivo; viendo todo esto, planteó que cada parte estuviese dispuesta de tal manera, que la victoria de la virtud y la derrota del vicio en el todo resultase lo más fácil y completa posible. Mirando a este plan de conjunto, ideó por qué posición y por qué lugar debía pasar cada ser que sea de tal o cual manera; y la generación de dicha manera de ser la confió a la responsabilidad de la voluntad de cada uno. Pues, según el deseo y el estado de cada alma, vamos adquiriendo en cada caso, por regla general, tal o cual manera de ser.

CLIN.—Es verosímil.

492 ATEN.—De esa manera, pues, cambian los seres que tienen alma, hallándose en ellos mismos la causa de tal cambio, y, a lo largo de él, se mueven conforme al orden y a la ley del hado: los que sufren cambios más ligeros en las costumbres, se desplazan por la superficie de la tierra; pero los que caen más frecuentemente en injusticias más graves, van a parar a las profundidades y a los parajes llamados inferiores, que, con el nombre de Hades y otros parecidos, son su tormento y pesadilla tanto en vida como cuando están separados de los cuerpos.

Cuando el alma cambia de una manera notable en el orden del vicio o en el de la virtud, por efecto de su propia voluntad o de un trato que se ha consolidado, si, por mezclarse con la virtud divina, se hace notablemente divina, sufre también un cambio notable de lugar, llevada a través de un camino santo hacia un lugar nuevo mejor; si sucede lo contrario, irá a vivir también a sitios contrarios a aquéllos. “Tal es la sentencia de los dioses que habitan el Olimpo”, ¡oh niño o joven que crees que te tienen abandonado los dioses!: que el que se ha hecho peor, vaya a la compañía de las almas peores; y el que mejor, a la de las almas mejores, y que tanto en vida como en toda clase de muerte sufra y haga lo que es obvio en las relaciones entre semejantes.

493 De esta sentencia, ni tú ni ningún otro caído en infortunio podréis presumir de escapar, pues la pusieron sobre toda otra sentencia, y hay que respetarla en absoluto. Te seguiré a dondequiera que vayas, ya seas tan pequeño que te puedas hundir en las profundidades de la tierra, ya te pongas tan alto que puedas remontarte hasta el cielo; pagarás la pena merecida, o en tu vida aquí, o cuando vayas al Hades, o bien cuando seas llevado a algún lugar todavía más horrible. Lo mismo habría que decir de aquellos que has visto de pequeños hacerse grandes después de haber cometido impiedades y otras cosas parecidas: tú creías que de miserables habían llegado a ser felices, y te imaginabas haber visto a través de sus acciones, como en un espejo, la despreocupación que de todas las cosas tienen los dioses, porque no sabías cómo su acción se acoplaba al conjunto. ¿Cómo puedes creer, ¡oh hombre, el más glorioso de todos!, que no te hace falta conocerla? Cuando, de no conocerla, no habría manera de hacerse una imagen de la vida, ni ofrecer opinión alguna que contribuya a decidir la cuestión sobre la vida feliz o infortunada...

LIBRO XII

494 ...ATEN.—Deberemos dar crédito al legislador, entre otras cosas, en su afirmación de que el alma es completamente superior al cuerpo y que lo que constituye en esta vida misma presente a cada uno de nosotros no es otra cosa que el alma, y que el cuerpo no nos acompaña más que como una imagen. Y así, acertadamente se dice que los cuerpos de los fallecidos son sus imágenes, y que el que es auténticamente cada uno de nosotros llamado alma inmortal va a la presencia de los otros dioses a dar cuenta de la vida, como lo dice nuestra ley patria—motivo de confianza para los buenos, para los malos, de temor—, y que al que ha muerto no se le puede prestar gran cosa de auxilio; en vida es cuando todos sus allegados deben ayudarle, para que viva lo más justa y santamente posible y para que, una vez fallecido, no tenga que sufrir en la otra vida que sigue a ésta los castigos por faltas cometidas aquí. Siendo así las cosas, no debemos dejar que se venga abajo nuestra casa, pensando obstinadamente que nuestro ser es ese montón de carne que enterramos; sino que debemos pensar que el hijo, o el hermano, o cualquier pariente nuestro que enterramos, se ha ido a cumplir su destino; a lo que de él queda aquí debemos tratarlo bien, haciendo gastos moderados, como quien honra a un altar de los dioses subterráneos...

Carta VII

EDICIÓN UTILIZADA: *Platon, oeuvres complètes* XIII p.1.^a: *Lettres*. Texte établi par J. SOUILHÉ (Les Belles Lettres, París 1926). Trad. del editor

BIBLIOGR. GEN.: J. SOUILHÉ, *Platon, oeuvres complètes* XIII, p.1.^a: *Lettres*. Texte établi et traduit (Les Belles Lettres, París 1926) p.XXXIV-LVI; J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée* I (París 1955) p.203-206; A. DIÈS, *Introduction*, en *Platon, oeuvres complètes* VI: *La République*. Trad. par E. CHAMBRY (París 1932) p.CXXXIVs.

PLATÓN, A LOS PARIENTES Y AMIGOS DE DIÓN, SALUD

495 ...Siendo joven, experimenté lo que tantos jóvenes experimentan. Tenía pensado, tan pronto como pudiese disponer de mí mismo, dedicarme en seguida a la política. La situación que se ofrecía ante mí era la siguiente: atacado por muchos

el régimen existente, se produjo una revolución; al frente de la nueva situación fueron puestos cincuenta y un ciudadanos, once en la ciudad, diez en el Pireo—estos dos grupos deberían estar al frente de la administración del ágora de cuanto concierne a la ciudad—, pero treinta poseían la autoridad suprema con poder absoluto. Algunos de ellos eran parientes o conocidos míos, y al punto me invitaron a tomar parte en cosas que, según ellos, me iban bien. Mi reacción fue nada extraña en un joven: pensé que gobernarían la ciudad haciéndola cambiar de una vida injusta a la justa; así que tenía gran curiosidad en saber lo que iban a hacer. Vi que aquellos hombres acreditaron de edad de oro al anterior régimen—entre otras cosas, a un viejo amigo mío, Sócrates, al que no me avergonzaría de llamar el más justo de su tiempo, le enviaron con algunos otros contra un cierto ciudadano para llevarle a la fuerza a la muerte, con la intención de que participase con ellos de la política, de buen o mal grado; pero él no consintió en hacerse cómplice de acciones criminales—; viendo, pues, todas estas cosas y otras muchas parecidas no menos graves, me indigné, y me aparté de tanta bajeza.

496 Bien pronto sucumbió el poder de los Treinta y toda la situación creada por ellos. Aunque con menos ardor, me acució el deseo de interesarme por la política. En aquellos días, como revueltos que eran, abundaron los sucesos desagradables, y nada extraño que en las revoluciones haya aumentado el número de venganzas de los enemigos; si bien los nuevos dueños de la situación usaron de mucha moderación. Por un juego caprichoso de la suerte, algunos influyentes llevaron a los tribunales a ese amigo nuestro, Sócrates, presentando contra él la acusación más impía que se puede pensar y la que menos cabía en él: por impiedad los unos le llevaron ante el tribunal y condenaron otros y mandaron a la muerte a un hombre que no quiso participar en el criminal arresto de uno de sus amigos desterrado, cuando, desterrados ellos mismos, se hallaban en la desgracia. Viendo esto, y los hombres que hacían la política, cuanto más escudriñaba las leyes y las instituciones, y avanzaba en edad, tanto más difícil me parecía el administrar bien los asuntos públicos; ni lo creía posible sin contar con amigos y con colaboradores fieles, y no era nada fácil encontrarlos, pues nuestra ciudad se gobernaba a la sazón según los usos y costumbres de nuestros antepasados, y el adquirirlos nuevos era imposible sin gran trabajo. Por otra parte, la corrupción de la legislación y de la moralidad había llegado hasta

tal punto, que yo, lleno antes de entusiasmo por intervenir en la política, considerando esa situación y viendo cómo todo iba a la deriva, acabé por sentir vértigo y no cesé de meditar cómo se conseguiría que mejorase la situación en aquellas cosas y en la política toda; pero, para intervenir activamente, decidí esperar el momento propicio.

497 Y acabé por pensar que todos los Estados están mal gobernados, pues su legislación es poco menos que incurable sin unos preparativos esmerados, favorecidos por circunstancias afortunadas. Me sentí llevado irresistiblemente a hacer el elogio de la filosofía, pues por ella se puede discernir lo que es justo tanto en la vida pública como en la privada. Y no cesarán los males de la humanidad hasta que la raza de los verdaderos y auténticos filósofos no acceda al poder, o, al menos, los que gobiernan las ciudades, llevados de un impulso divino, se den seriamente a la filosofía...

ARISTOTELES

(384-322)

OBRAS PRINCIPALES: Κατηγορίαι (*Categorías o Predicamentos*); Περὶ ἑρμηνείας (*Sobre la Interpretación*); Ἀναλυτικά πρότερα (*Primeros Analíticos*); Ἀναλυτικά ὑστερα (*Segundos Analíticos*); Τοπικά (*Tópicos*); Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (*Sobre los argumentos sofísticos*) [todas estas obras fueron designadas, a partir del s. VI, con el nombre colectivo de Ὀργανον (= *Instrumento del saber*)]; Φυσικὴ ἀκροάσις, 8 libros (*Física*); τὰ μετὰ τὰ φυσικά, 4 libros (*Metafísica*); Περὶ μετεωρῶν (*sobre los meteoros*); Περὶ τῆς ζῶας ἱστορία (*Historia de los animales*); Περὶ ζῶων γενέσεως (*Sobre la generación de los animales*); Ἠθικά Εὐδემία (*Ética a Eudemo*), περὶ θυγῆς, 3 libros (*Sobre el alma*); Ἠθικά Νικομάχεια, 10 libros (*Ética a Nicómaco*); Πολιτικά, 8 libros (*Política*); Πολιτεία Ἀθηναίων (*Constitución de Atenas*); Τεχνὴ ῥητορική (*Retórica*); περὶ ποιητικῆς (*Poética*);

BIBLIOGR. GEN.: M. SCHWAB, *Bibliographie d'Aristote* (manuscrito) (París 1896); E. UEGERWEG-K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* (Berlín 1926) p.347-400 (bibliogr. p.103*-122*); E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Darmstadt 1963) p.1-806; S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica* (Madrid 1955) bibliogr. p.298-354; A. COSENZA, *Studi su Aristotele nel sec.XX*: Logos 4 (1972) 265-282; CHÁVARRI, *Bibliografía aristotélica* (espec. sobre el *Organon*): Estudios filosóficos 2(1972)577-585; G. REALE, *Aristotele. La Metafisica*. 2 vols. (Nápoles 1968); bibliogr. vol.2 p.499-502; W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín 1923, 1955); trad. esp. por J. GAOS, *Aristóteles. Líneas fundamentales de la historia de su evolución* (México 1946); A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*: Rev. néosc. Phil. 29(1927)307-341.423-566; J. ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist* (Paderborn 1952); O. HAMELIN, *Le système d'Aristote* (París 1931); C. PIAT, *Aristote* (París 1912); M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Aristote* (París 1928); E. ROLFES, *Die Philosophie des Aristoteles* (Leipzig 1933); W. D. ROSS, *Aristotele* (Londres 1923; Nueva York 1964); L. ROBIN, *Aristote* (París 1944); E. A. TAYLOR, *Aristotle* (Londres 1955); A. BREMOND, *Le dilemme Aristotélicien*: Arch. Phil. 10 (París 1933); A. STIEGEN, *The Structure of Aristotle's Thought. An Introduction to the Study of Aristotle's Writings* (Oslo 1966); M. D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote* (París 1956); J. CHEVALIER, *La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs, particulièrement chez Platon* (París 1915); X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de Filosofía* (Madrid 1970) p.9-58; *Autour d'Aristote*. Recueil d'Études de Philosophie ancienne et médiévale, offert à M. A. MANSION (Louvain 1955).

Categorías

EDICIÓN UTILIZADA: *Aristotelis opera*. Edidit Academia Regia Borusica, vol. I; Aristoteles graece ex recognitione Imm. Bekkeri (Berlín 1831). Trad. del editor.

BIBIOGR. GEN.: SILVESTRE MAURO, *Aristotelis opera omnia... illustrata* I (París 1886); J. TRICOT, *Aristote, Organon. I: Catégories*. Nouvelle traduction et notes (París 1946); W. D. ROSS, *Aristotle* (Londres 1923; Nueva York 1964) (tra. ital., Bari 1946) p.30-36; J. OWENS, *Aristotle on Categories*: Rev. of Metaph. 14 (1960-61) 73-90; K. VON FRITZ, *Zum Aristotelischen Kategorienlehre*: Philol. 44 (1935) 244-248; F. B. TRENDLENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre* (Leipzig 1846; Hildesheim 1963); K. BERKH, *Über einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre*: Acta antiquae Academiae Scientiarum Hungaricae 8 (1960) 35-43; G. COLL, *Aristoteles. Organon*, traducción e comentario (Bari 1970; D. BADAREN, *Les Catégories d'Aristote* (Bucarest 1971).

4

498 ...Las expresiones que no presentan ninguna composición significan *substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción, pasión*. Para explicarlo brevemente: ejemplo de sustancia es *hombre, caballo*; de cantidad, *largo de dos codos, largo de tres codos*; de cualidad, *blanco, gramático*; de relación, *doble, mitad, mayor*; de lugar, *en el Liceo, en el Foro*; de tiempo, *ayer, el año pasado*; de posición, *está echado, está sentado*; de estado, *calzado, armado*; de acción, *él corta, quema*; de pasión, *es cortado, es quemado*.

Ninguno de estos términos, en sí y por sí solo, niega ni afirma nada; la afirmación o la negación se produce por la unión de unos con otros. Pues toda afirmación y toda negación deben, como es claro, ser o verdadera o falsa, mientras que las expresiones que no presentan ninguna composición, como *hombre, blanco, corre, vence*, no son verdaderas ni falsas.

5

499 *Sustancia*, en el sentido más fundamental, primario y principal, es lo que no es afirmado de ningún sujeto, ni está en ningún sujeto; por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual. Y se dicen *sustancias segundas* aquellas en las que,

498 ROSS, o.c., p.31; TRICOT, o.c., p.5 nota 2.

499 SILVESTRE MAURO, o.c., p.33; ROSS, o.c., p.33; TRICOT, o.c., p.17 nota 1-3; p.8 nota 1-3; G. R. MURE, *Aristotélés Doctrine of Secondary Substances*: Mind 68 (1949) 82ss.

como especies, están contenidas las que se dicen *sustancias primeras*, y también los géneros de esas especies. Así, por ejemplo, el hombre individual está contenido en la especie "hombre", y el género de esa especie es "animal". A esas sustancias, pues, "hombre" y "animal" se las llama *segundas*.

Es evidente, por lo que llevamos dicho, que el predicado debe ser afirmado del sujeto tanto en cuanto al nombre como en cuanto a la definición. Por ejemplo, "hombre" es afirmado del hombre individual; se predica, desde luego, el término, ya que se atribuye el nombre de hombre al individuo; pero también la definición de hombre se atribuirá al hombre individual, pues el hombre individual es a la vez hombre y animal. Así que tanto el nombre como la definición serán por igual atribuidos al sujeto.

Por lo que hace a los seres que están en sujeto, las más de las veces ni su nombre ni su definición se atribuyen al sujeto. Con todo, no hay ninguna dificultad en que algunas veces se atribuya el nombre, si bien es imposible que lo sea la definición. Por ejemplo, lo blanco que está en un sujeto, un cuerpo, es atribuido a ese sujeto (pues le llamamos blanco), pero la definición de (el color) blanco nunca podrá ser predicada del cuerpo.

500 Todas las demás cosas, o son afirmadas de las sustancias primeras como sujetos, o están en ellas como sujetos. Esto aparece claro por los casos particulares que tenemos ante nosotros. "Animal", por ejemplo, se predica de "hombre"; por tanto, se predicará del hombre individual, pues si no se predicase de ningún hombre individual, no se podría predicar del hombre. Lo mismo, el color está en el cuerpo; por tanto, lo está también en el cuerpo individual, pues, si no estuviese en ningún cuerpo individual, no lo estaría en el cuerpo. Así que todas las demás cosas, o bien son predicados de las sustancias primeras como sujetos, o bien están en ellas. Si no existiesen esas sustancias primeras, no podría existir ninguna otra cosa.

De las sustancias segundas, la especie es más sustancia que el género, por ser más próxima a la sustancia primera. Pues, si se quiere explicar lo que es la sustancia primera, se dará una explicación más instructiva y apropiada señalando la especie que señalando el género; así, se dará una explicación más clara del hombre individual declarando que es hombre que declarando que es animal, pues aquello es más peculiar al hombre individual, y esto último, más general. Lo mismo, el que intenta dar

una explicación de lo que es un árbol, la dará más clara declarando que es árbol que declarando que es planta.

Además, las sustancias primeras, por ser el sujeto de todos los demás seres y predicarse todos de ellas, son, por eso, llamadas sustancias por antonomasia. Ahora bien: la misma relación que tiene la sustancia primera a los demás seres, es la que tiene la especie respecto del género. Pues la especie es como sujeto para el género, ya que los géneros se predicán de las especies, mientras que las especies, a su vez, no se predicán de los géneros. Así que también por estas razones la especie es más sustancia que el género.

501 Por lo que hace a las especies mismas, que no sean a la vez géneros, una no es más sustancia que otra: no damos una explicación más pertinente al decir hombre individual que es hombre que al decir del caballo individual que es caballo. Lo mismo sucede con las sustancias: una no es más sustancia que otra: el hombre individual no es más sustancia que el buey individual.

Con toda razón, pues, entre todos los demás seres fuera de las sustancias primeras, son llamadas segundas las especies y los géneros, ya que ellas son los únicos predicados que nos dan a conocer la sustancia primera. Pues, si se quiere declarar la naturaleza del hombre dando la especie o el género, se dará con ello una explicación pertinente, y será todavía más precisa declarando que es hombre más que declarando que es animal. Dar, por el contrario, otra determinación, como la que es blanco, o que corre, o cualquiera otra de otra índole, sería dar una explicación impertinente. Así que, con toda razón, éstas, entre todos los demás seres, son llamadas sustancias segundas...

Sobre la interpretación

EDICIÓN UTILIZADA: *Aristotelis opera*. Edidit Academia Regia Borusica, vol.I: Aristoteles graece ex recognitione Imm. Bekkeri (Berlín 1831). Trad. del editor.

BIBLIOGR. SANTO TOMÁS, *In Aristotelis libros Perihermenias Expositio*, cum textu ex recensione leonina, cura ac studio P. FR. R. SPIAZZI, O. P. (Turín-Roma 1955); SILVESTRE MAURO, *Aristotelis opera omnia... illustrata* I (París 1886); J. TRICOT, *Aristote, Organon*. II: *De l'Interprétation*. Nouvelle traduction et notes (París 1946); W. D. ROSS, *Aristotle* (Londres 1923; Nueva York 1964) (trad. ital., Bari 1946, p.36-42); J. MARITAIN, *Éléments de Philosophie* II: *L'ordre des concepts* I: *Petite Logique*, 9ème. éd. revue et

corrigée (París 1933); JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus philosophicus* 1. *Logica* (Turín 1930); *Le modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne*. Coloque Brasor. Rosminiani 1969: Rev. Phil. Lor. 69 (1971) 4-6.

1

502 Tenemos que determinar primero qué es el nombre, qué el verbo, después, qué es negación, afirmación, proposición y oración.

Las palabras habladas son símbolos de lo que hay en la mente, y las palabras escritas, símbolos de las palabras habladas. Y así como la escritura no es la misma en todos los hombres, así tampoco son las mismas las palabras habladas, si bien es lo mismo en todos lo que hay en la mente, de lo cual esas expresiones son los signos inmediatos, como también son las mismas las cosas de las que eso que hay en la mente es imagen; de ello se ha tratado en el libro *Sobre el alma*, pues es tema de otra investigación.

Y así como hay en la mente pensamientos que no implican verdad ni falsedad, y otros que necesariamente son o verdaderos o falsos, así también en el lenguaje hablado: pues la verdad y falsedad se dan en la composición y en la división. Los nombres y los verbos, en sí mismos tomados, se asemejan a las nociones sin composición ni división: "hombre" y "blanco", si no se les añade nada, no son ni verdaderos ni falsos. Una prueba de ello es que el término "hircociervo" significa, sí, algo, pero no es todavía verdadero ni falso, a menos que se añada que existe o que no existe, o absolutamente, o con referencia al tiempo.

Primeros analíticos

EDICIÓN UTILIZADA: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a revised text by W. D. Ross (Oxford, at tre Clarendon Press, 1949). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.; W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a revised text with introduction and commentary (Oxford 1949) p.1-87; J. TRICOT, *Aristote. Organon III: Les Premiers Analytiques*. Nouvelle traduction et notes (París 1947); G. CALOGERO y OTROS, *I fondamenti della logica aristotelica* (Florenzia 1927); J. MARITAIN, *Éléments de Philosophie II: L'ordre des concepts I: Petite Logique*, 9ème. éd. revue et corrigée (París 1933); LUKASIEWICK, *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique moderne* (París 1952).

502 SANTO TOMÁS, o.c., nota 4-35; SILVESTRE MAURO, o.c., p.62-63; TRICOT, o.c., p.77 nota 1-3; p.78 nota 1-3; MARITAIN, o.c., p.116-117.

LIBRO I

1

503 Tenemos que declarar en primer lugar el objeto de nuestro estudio y a qué ciencia pertenece: el objeto es la demostración, y pertenece a la ciencia demostrativa. Después debemos definir qué es premisa, término, silogismo perfecto y silogismo imperfecto...

El *silogismo* es un discurso en el cual, puestas ciertas cosas, se sigue necesariamente de ellas alguna otra cosa, por el solo hecho de ser tales. Digo: *por el solo hecho de ser tales*, a saber: la consecuencia tiene lugar por ellas solas, sin que sea necesario ningún elemento extraño para que surja necesariamente.

Llamo *silogismo perfecto* a aquel que no necesita ninguna otra cosa más que lo que está en las premisas para que la necesidad de la consecuencia sea evidente; y *silogismo imperfecto*, a aquel que necesita una o varias cosas, las cuales se siguen necesariamente, es verdad, de los términos puestos, pero no están enunciadas explícitamente en las premisas.

4

504 Hechas estas precisiones, digamos ahora por qué medios, cuándo y cómo se produce todo silogismo; después hablaremos de la demostración. Hay que hablar del silogismo antes de la demostración, por tener aquél carácter más general: la demostración, en efecto, es una especie de silogismo, mientras que no todo silogismo es una demostración.

Cuando tres términos se hallan entre sí en tal relación que el menor esté contenido en la totalidad del medio, y el medio, contenido o no contenido en la totalidad del mayor, entonces se da necesariamente entre los extremos un silogismo perfecto. Llamo *medio* al término que está el contenido en otro, y contiene en sí a otro, ocupando así una posición intermedia; y llamo *extremos* al término que está contenido en otro, y al término en el cual está contenido otro. Si A se afirma de todo B, y B de todo C, necesariamente A será afirmado de todo C. Más arriba hemos declarado lo que entendemos por "afirmado de todo". Lo mismo, si A no es afirmado de ningún C, y si B es afirmado de todo C, ningún C será A...

503 ROSS, o.c., p.288-292; TRICOT, o.c., p.5 nota 1-5; MARITAIN, o.c., p.207-219

504 ROSS, o.c., p.294; TRICOT, o.c., p.12 nota 3-7; p.13 nota 1-4.

LIBRO II

23

505 ... Toda convicción se adquiere o por el silogismo, o por la inducción. La *inducción*, o el silogismo que surge por la inducción, consiste en concluir, apoyándose en uno de los dos extremos, que el otro conviene al medio. Por ejemplo: si B es medio entre A y C, se prueba por C que A conviene a B: así hacemos, en efecto, todas nuestras inducciones. Pon- gamos, por ejemplo, que A significa *vida larga*, B, *carecer de hiel*, y C, *los individuos que alcanzan vida larga*, como hombre, caballo, mulo. A pertenece a la totalidad de C, porque todo animal sin hiel tiene vida larga. Pero también B (el hecho de carecer de hiel) pertenece a todo C. Si, pues, C es convertible con B, y el término medio no tiene más extensión que C, necesariamente A conviene a B. En efecto, se ha demostrado más arriba que, si dos atributos convienen al mismo sujeto, y el extremo es convertible con uno de ellos, el otro predicado convendrá al predicado convertible. Pero hay que concebir a C como compuesto por todos los casos particulares, pues la inducción procede por la enumeración de todos ellos.

506 Este género de silogismo es el que establece la pre- misa primera e inmediata: pues en las cosas en que hay término medio, el silogismo procede por el término medio; y en los que no lo hay, por inducción. Y en cierto modo se opone la inducción al silogismo: éste, en efecto, prueba por el término medio que el término mayor conviene al tercer término; la inducción prueba por el tercer término que el término mayor conviene al término medio. En el orden natural, el silogismo que procede por el término medio es, pues, anterior y más conocido, pero para nosotros el inductivo es más claro.

Segundos analíticos

EDICIÓN UTILIZADA: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a revised text by W. D. Ross (Oxford, at the Clarendon Press, 1949). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis libros Perihermenias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Turín 1955); W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a revised text with introduction and

505 ROSS, o.c., p.481; TRICOT, o.c., p.312 nota 1-3; p.313 nota 1-3; MARI- TAIN, o.c., p.305-337.

506 ROSS, o.c., p.481-485.485-487; p.313 nota 4; p.314 nota 1; MARITAIN, o.c., p.305-337.

commentary (Oxford 1949) p.1-87; J. TRICOT, *Aristote. Organon IV: Les Secondes Analytiques*. Nouvelle traduction et notes (Paris 1947); H. MAIER, *Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols. (Tübinga 1896-1900); J. MILLER, *The Structure of Aristotle's Logik* (Londres 1938); J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs* (Paris 1915); E. CHÁVARRI, *Naturaleza de la demostración "propter quid" en los Analíticos posteriores*: Estudios filosó- ficos, 20(1971)39-90; 21(1972)3-58.283-377.559-576.

LIBRO I

2

507 Pensamos que tenemos el conocimiento científico, sin más, de una cosa, y no, a la manera sofística, de una manera puramente accidental, cuando creemos que conocemos la causa por la cual la cosa es, que esa causa es de la de esa cosa, y que la cosa no puede ser de otro modo de lo que es. Que el conocimiento científico es de tal naturaleza, es cosa evidente: de hecho, tanto los que no saben como los que saben, los unos se imaginan hallarse como hemos descrito, los otros se hallan realmente en esa situación: así que el objeto de la ciencia es algo que no puede ser de otra manera de la que es.

508 Si se da otra clase de conocimiento, lo examinaremos más adelante. Lo que ahora llamamos *saber*, es el conocimiento por demostración. Llamo demostración al silogismo científico; y por *silogismo científico* entiendo un silogismo cuya posesión misma es para nosotros ciencia. Si, pues, el conocimiento cientí- fico es eso que nosotros decimos, necesariamente el conoci- miento científico tendrá que partir de premisas verdaderas, pri- meras e inmediatas, más conocidas que la conclusión, anteriores a ella y causas suyas, pues así serán los principios proporciona- dos a la conclusión; sin esas condiciones, podrá haber un silo- gismo, pero tal silogismo no será demostración, pues no produ- cirá conocimiento científico...

509 Llamo a un principio inmediato de un silogismo *tesis*, cuando, aun no siendo susceptible de demostración, no hay necesidad absoluta de él al que aprende; si, por el contrario, su conocimiento es indispensable al que aprende cualquier cosa, es un *axioma*: en efecto, hay algunas verdades que tienen ese carácter, y a éstas damos el nombre de axiomas por excelencia.

507 SANTO TOMÁS, o.c., n.28-37; ROSS, o.c., p.507; TRICOT, o.c., p.7 nota 1-3; p.8 nota 1.

508 SANTO TOMÁS, o.c., n.37-39; ROSS, o.c., p.507; TRICOT, o.c., p.8 nota 2-6.

509 SANTO TOMÁS, o.c., n.49-51; ROSS, o.c., p.508; TRICOT, o.c., p.11 nota 4-6; p.12 nota 1-4.

Si una tesis asume una de las partes de la enunciación, por ejemplo, si digo que una cosa es o no es, es una *hipótesis*; si no, es una *definición*...

18

510 Es evidente también que, si falta un sentido, falta necesariamente también una correspondiente ciencia, que es imposible de adquirir. En efecto, aprendemos o por demostración, o por inducción. La demostración se hace a partir de universales, y la inducción, de particulares. Ahora bien, es imposible llegar a conocer los universales sino por la inducción (ya que aun los que se dicen obtenidos por la abstracción no se hacen cognoscibles sino por la inducción, en cuanto que a cada género pertenecen algunas propiedades que pueden ser tratadas como separadas, pese a que en realidad no lo sean). Pero es imposible que realicen la inducción los que no tienen percepción sensible, pues ésta se aplica a los particulares; no es posible, pues, tener ciencia de ellos, ya que no se la puede obtener de los universales sin la inducción, ni se puede tener inducción sin sensación.

31

511 Tampoco se puede adquirir el conocimiento científico por la sensación. Pues, aun cuando la sensación sea de tal cualidad, y no simplemente de esto particular individual, al menos será necesario que perciba esto aquí y ahora: pero lo que es universal y se halla en todos no se puede percibir, pues no es ni esto particular ni en este momento determinado; llamamos, en efecto, universal a lo que es siempre y en todo lugar. Por tanto, siendo la demostración de lo universal, y no pudiendo percibirse por la sensación los universales, es evidente que no hay ciencia por la sensación. Más: aun cuando fuese posible que percibiésemos que el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos rectos, es evidente que todavía buscaríamos una demostración de ello, y que no tendríamos un conocimiento científico de ello, como algunos pretenden: pues la sensación es necesariamente de lo particular, mientras que la ciencia consiste en conocer lo que atañe al universal.

Lo mismo, si nos hallásemos en la luna, y viésemos a la tierra interponerse en el trayecto de la luz del sol, no conoceríamos por eso la causa del eclipse percibiendo que en este

510 SANTO TOMÁS, o.c., n.248-254; ROSS, o.c., p.564-566; TRICOT, o.c., p.96 nota 1-3; p.97 nota 1.

511 SANTO TOMÁS, o.c., n.372-378; ROSS, o.c., p.598-599; TRICOT, o.c., p.146 nota 2; p.147 nota 1-3.

momento hay eclipse, pero no el porqué, pues la sensación como hemos dicho, no es de lo universal; eso no obsta a que por la observación repetida de ese fenómeno podamos, rastreando el universal, llegar a obtener una demostración, ya que el universal se destaca de una multitud de casos particulares.

512 El valor del universal consiste en que pone al descubierto la causa; de suerte que en los hechos en los que la causa es algo distinto de ellos, el conocimiento universal es con mucho más estimable que la sensación y la intuición (en el caso de los principios primeros la situación es distinta). Resulta, pues, claro que es imposible adquirir por la sensación la ciencia de lo demostrable, a no ser que llamemos percepción a la ciencia por demostración...

LIBRO II

19

513 Por lo que hace al silogismo y a la demostración, está claro qué es cada uno de ellos y cómo se produce, y el mismo es el caso de la ciencia demostrativa, puesto que es lo mismo que la demostración. En cuanto a los principios, aparecerá claro cómo llegamos a conocerlos y cuál es el hábito que los conoce, por la discusión de algunos problemas preliminares.

Queda dicho más arriba que no hay posibilidad de saber por demostración si no se conocen los primeros principios inmediatos. Pero podrían presentarse algunas cuestiones respecto del conocimiento de esos principios inmediatos: podría uno preguntar, no solamente si ese conocimiento es de la misma especie o no que el de la ciencia demostrativa, sino si hay o no conocimiento científico en ambos casos, o, todavía, si, en el caso de las conclusiones, es ciencia, pero en el de los principios, otra clase de conocimiento; si, en fin, los hábitos que nos hacen conocerlos no son innatos, sino adquiridos, o tal vez innatos, pero pasan inadvertidos.

514 Que poseamos los principios de esta manera, es una cosa extraña, pues resultaría que, teniendo conocimientos más exactos que la demostración, no nos apercebiríamos de ellos. Si, por otra parte, los adquirimos sin poseerlos anteriormente, ¿cómo podremos conocerlos y aprenderlos sin partir de un conocimiento previo? Es algo imposible, como lo hemos dicho

512 SANTO TOMÁS, o.c., n.378-381; ROSS, o.c., p.598-599; TRICOT, o.c., p.148 nota 1-3.

513 SANTO TOMÁS, o.c., n.582-584; ROSS, o.c., p.675-676; TRICOT, o.c., p.241 nota 1 y 2; p.242 nota 1 y 2.

514 SANTO TOMÁS, o.c., n.585-588; ROSS, o.c., p.676; TRICOT, o.c., p.242 nota 3-6; p.243 nota 1.

ya a propósito de la demostración. Es, pues, evidente que no podemos poseer su conocimiento (innato), ni pueden originarse en nosotros no teniendo ningún conocimiento de ellos ni ningún hábito. Por tanto, de toda necesidad debemos tener alguna facultad que, sin embargo, no supere en exactitud al conocimiento mismo de los principios.

515 Tal facultad aparece manifiestamente en todos los animales, pues todos tienen una facultad innata de discriminación, que llamamos percepción sensible. Pero, si bien en todos los animales se halla innata, en unos tiene lugar una persistencia de la impresión sensible, en otros no. Así, pues, los animales en los que no se produce esa persistencia, o no tienen absolutamente ningún conocimiento, fuera del acto mismo de la percepción sensible, o bien no tienen conocimiento de los objetos de los cuales no dura la impresión sensible; por el contrario, los animales en los cuales se produce tal persistencia, retienen, después de la sensación, la impresión en el alma. Y, cuando esa persistencia se ha repetido muchas veces, surge de nuevo una ulterior distinción entre aquellos en los que, a partir de esa persistencia, se forma una noción, y aquellos en los que tal noción no se forma.

516 Así, de la sensación se origina lo que llamamos memoria, y de la memoria de una misma cosa repetida muchas veces se origina la experiencia: pues una pluralidad de recuerdos constituye una única experiencia. Y, a su vez, la experiencia, o sea el universal depositado en su integridad en el alma, como una unidad en la multiplicidad, que reside como algo uno e idéntico en todos los casos particulares, es principio del arte y de la ciencia: del arte, en lo que concierne al devenir; de la ciencia, en lo que atañe al ser. Por consiguiente, ni nos son innatos esos hábitos en una determinada forma, ni proceden de otros hábitos más conocidos, sino de la percepción sensible, a la manera como, en una batalla, al sobrevenir la derrota, un soldado se detiene, y después otro, después todavía otro, hasta que el ejército recupera la formación primitiva: así el alma está constituida para llegar a ser capaz de que se originen en ella cosas semejantes.

517 Volvamos sobre un punto que hemos expuesto ya antes, pero no con la suficiente claridad. Cuando se sedimenta en el alma un número indiferenciado de particulares, se hace

515 SANTO TOMÁS, o.c., n.589-591; ROSS, o.c., p.676; TRICOT, o.c., p.243 nota 2-3-4 p.244; nota 1.

516 SANTO TOMÁS, o.c., n.592-593; ROSS, o.c., p.676-677; TRICOT, o.c., p.244.

517 SANTO TOMÁS, o.c., n.594-595; ROSS, o.c., p.677; TRICOT, o.c., p.245 nota 2-4; p.246 nota 1-4.

presente al alma un primer universal (pues, aunque lo que se siente es el singular, la sensación contiene el universal: el hombre, por ejemplo, y no el hombre Calias); después, una nueva sedimentación de esas nociones se produce en el alma, hasta que se forman las nociones indivisibles y auténticamente universales: así, tal o cual especie de animal es una etapa hacia el género animal, y éste, a su vez, etapa hacia otra noción ulterior.

Es, pues, evidente que necesariamente llegamos al conocimiento de los principios por la inducción, pues ése es el modo como la sensación produce en nosotros el universal.

518 Por lo que hace a los hábitos del entendimiento por los que captamos la verdad, los unos son siempre infalibles, y los otros tienen posibilidad de error, como, por ejemplo, la opinión y el raciocinio, mientras que, por el contrario, el conocimiento científico y la intuición son siempre verdaderos; por otra parte, ningún género de conocimiento, con excepción de la intuición, es más exacto que el conocimiento científico, mientras que los principios son más cognoscibles que las demostraciones; además, todo conocimiento científico es discursivo: por todo ello, no habrá conocimiento científico de los principios. Y, puesto que, con excepción de la intuición, ningún otro género de conocimiento puede ser más verdadero que el conocimiento científico, será la intuición la que captará los principios, lo cual se sigue de las consideraciones precedentes, y también del hecho de que el principio de la demostración no es una demostración, ni, por tanto, un conocimiento científico del conocimiento científico. Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero fuera del conocimiento científico, será la intuición el principio del conocimiento científico. Y la intuición será principio del principio mismo, y el conocimiento científico se hallará respecto del conjunto de las cosas en una relación similar.

F í s i c a

EDICIÓN UTILIZADA: *Aristote. Physique* (2 vols.). Texte établi par H. CARTERON (Les Belles Lettres, París 1931). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: SANTO TOMÁS, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio p. M. MAGGIOLO, O. P. (Turín-Roma 1954); W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary (Oxford 1936); A. MANSION, *Introduction*

518 SANTO TOMÁS, o.c., n.596; ROSS, o.c., p.677-678; TRICOT, o.c., p.247 nota 1-4.

à la Physique aristotélicienne (Lovaina-París, deux. éd. revuë et augmentée, 1945); H. CARTERON, *Aristote. Physique*. Texte établi et traduit (París 1926); J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne (París 1939); O. HAMELIN, *Le système d'Aristote* (París 1931); W. WIELAND, *Die Aristotelische Physik* (Göttinga 1962).

LIBRO I

I

519 Puesto que el conocimiento y la ciencia se producen en todos los órdenes de investigación en los cuales se dan principios o causas o elementos, cuando se ha llegado a conocerlos (en efecto, pensamos que conocemos una cosa cuando sabemos sus causas primeras y sus principios primeros y hasta sus elementos), es claro que también cuando se trata de la ciencia de la naturaleza hay que esforzarse por determinar ante todo lo que concierne a los principios.

Ahora bien, el modo natural de proceder es partir de las cosas más cognoscibles y claras para nosotros a las que son más claras y más cognoscibles en sí: pues no son las mismas las cosas cognoscibles para nosotros y las cognoscibles absolutamente. Por eso debemos proceder de ese modo y partir de lo que es menos claro y más oscuro en sí y a nosotros más claro, a las cosas más claras y más cognoscibles por naturaleza. Pues bien: las cosas más claras y más manifiestas para nosotros son más bien los conjuntos confusos, y partiendo de ellos llegamos después a conocer, por vía de análisis, sus elementos y sus principios. Por eso hay que proceder de lo general a los particulares; pues el todo es más cognoscible a la percepción sensible, y lo general es una suerte de todo, ya que contiene en sí una pluralidad a modo de partes...

2

520 ... Pero nosotros damos por asentado que los seres de la naturaleza están, o en su totalidad, o al menos en parte, en movimiento, cosa que, por otra parte, es clara por inducción. Por otra parte, tampoco es preciso refutarlo todo, sino sólo las demostraciones que falsamente parten de los principios; lo demás, no. Por ejemplo, toca al geómetra refutar la cuadra-

519-533 MANSION, o.c., p.53-54.56 nota 11.

519 SANTO TOMÁS, o.c., n.1-9; CARTERON, o.c., p.29 nota 1; MANSION, o.c., p.81.138; ROSS, o.c., p.337.456-458.

520-523 MANSION, o.c., p.334; ROSS, o.c., p.338-339.459-468.

520 SANTO TOMÁS, o.c., n.18-19; CARTERON, o.c., p.31 nota 1 p.163; MANSION, o.c., p.57.59-63.66.101.220; ROSS, o.c., p.459-461.

tura del círculo a partir de los segmentos, pero no refutar la prueba de Antifón. Con todo, como, a pesar de no versar su estudio sobre la naturaleza, manejan dificultades de orden físico, tal vez venga bien el decir unas palabras sobre ellos, pues tal examen tiene su interés filosófico.

El punto de partida más conveniente será, puesto que el ser se dice de muchas maneras, ver qué quieren decir los que afirman que todas las cosas son uno: si es que todas las cosas son sustancia, o cualidad, o cantidad. Además, ¿son todas las cosas una sola sustancia, por ejemplo, un hombre único, un caballo o un alma, o son una sola cualidad, blanco, o caliente, o alguna otra de ese género?

521 Todas esas son, en efecto, afirmaciones muy diferentes e imposibles de sostener. Pues si el ser es sustancia, y cantidad y cualidad (existan o no independientemente entre sí), el ser será múltiple. Y si todo es cualidad o cantidad, exista la sustancia o no, es absurdo, si es que hay que llamar absurdo a lo imposible. En efecto, ninguna otra cosa más que la sustancia existe independientemente, pues todo se dice de la sustancia como sujeto. Ahora bien, Meliso dice que el ser es infinito; por tanto, el ser es una cantidad, pues lo infinito se da en el orden de la cantidad, mientras que la sustancia, la cualidad o la afección no pueden ser infinitas si no es por accidente, por ir acompañadas de tal o cual cantidad, pues en la definición de infinito entra la cantidad, pero no la sustancia ni la cualidad. Si, pues, el ser es a la vez sustancia y cantidad, será dos y no uno; y si es sólo sustancia, no será infinito, y no tendrá ninguna magnitud, ya que, de tenerla, sería cantidad.

522 Además, como lo uno se entiende también en muchos sentidos, igual que el ser, hay que examinar en qué sentido dicen que todo es uno. Lo uno se dice de lo continuo, de lo indivisible, o de aquellos que tienen una misma definición y una esencia, como vino y bebida. Si es (el uno en el sentido de) continuo, el uno será múltiple, pues lo continuo es divisible hasta el infinito. Una dificultad se presenta acerca de la parte y el todo, tal vez no relacionada con este tema, pero digna, con todo, de que se la examine; a saber, si la parte y el todo son uno o muchos, y cómo pueden ser uno o muchos, y si muchos, cómo son muchos; lo mismo respecto de las partes que no son continuas. Además, si cada una de las partes hace

521 SANTO TOMÁS, o.c., n.19; ROSS, o.c., p.461.

522 SANTO TOMÁS, o.c., n.20-24; ROSS, o.c., p.468-469.

una unidad indivisible con el todo, unas con otras formarán una sola cosa.

Por otra parte, si lo uno es (uno como) indivisible, no habrá cuantidad ni cualidad, y así, el ser no será infinito, como pretende Meliso, ni finito, como quiere Parménides, pues lo que es indivisible es el límite, no la cosa limitada.

Si, por fin, todas las cosas son uno por tener la misma definición, como vestido y manto, se recae en la doctrina de Heráclito: serán idénticos los conceptos del mal y del bien, del bien y del no-bien; lo mismo serán, en consecuencia, el bien y el no-bien, el hombre y el caballo, y de su teoría resultará, no que las cosas sean uno, sino que son nada (o no-ser), y el tener tal o cual cualidad será lo mismo que tener tal o cual cantidad.

523 Los últimos de los pensadores antiguos se encuentran en grandes apuros para evitar que en su teoría resulten lo mismo lo uno y lo múltiple. Por eso, unos suprimen el “es”, otros cambian las maneras habituales de hablar, y así dicen no que el hombre es blanco, sino que ha blanqueado, no que está andando, sino que anda, como queriendo evitar que con la adición del término “es” hagan al uno múltiple, en la idea de que el uno o el ser se dicen en un solo sentido. Ahora bien, las cosas pueden ser muchas o por la definición (así, una cosa es ser blanco y otra ser músico, aunque un sujeto puede ser las dos cosas a la vez; de esa manera lo uno es múltiple), o por la división, como el todo y las partes. En este punto se hallan llenos de perplejidad para admitir que lo uno sea múltiple, como si no fuese posible que una misma cosa sea una y múltiple, sin incurrir por ello en contradicción: en efecto, se da lo uno en potencia y lo uno en acto.

7

524 Nosotros procederemos en nuestra exposición comenzando por la generación en toda su amplitud, pues es conforme a la naturaleza hablar primero de lo común y examinar después lo característico de cada caso particular. Decimos que una cosa procede de otra, algo diferente de otro diferente, trátase de cosas simples o de compuestas. Quiero decir lo siguiente: Podemos decir: “el hombre se hace músico”; “el que no es músico

523 SANTO TOMÁS, o.c., n.25; ROSS, o.c., p.469.

524-533 MANSION, o.c., p.240-251.

524-526 SANTO TOMÁS, o.c., n.98-109; D. DUBARLE, *L'Idée hylémorphiste d'Aristote et la compréhension de l'univers*: Rev. sc. phil. théol. 36 (1952) 3-23.37.205-230 (1953).

524 MANSION, o.c. p.71.108; ROSS, o.c., p.345.346.491.

se hace músico”; “un hombre no músico se hace músico”. Sentido simple es cuando enuncio el término sujeto de la generación—el hombre; el no músico—, y lo que llega a ser ese sujeto—músico—; compuesto, cuando uno en un término el sujeto que llega a ser y lo que llega a ser; cuando, por ejemplo, decimos: “el hombre no músico llega a ser hombre músico”. De esas cosas, pues, decimos no sólo que llegan a ser tales, sino también (que llegan a ser tales) a partir de ser tales, como, por ejemplo, de no músico, músico. En los otros casos no hablamos así; no decimos: “de hombre ha llegado a ser músico”, sino: “el hombre ha llegado a ser músico”. De las cosas que hemos dicho que son engendradas en el sentido de generación simple, una subsiste a través del proceso, la otra, no: el hombre subsiste cuando llega a ser músico, y sigue siendo hombre; pero lo músico no subsiste, ni como simple ni como unido al sujeto.

525 Hechas estas precisiones, en todos los casos de generación se puede apreciar, si bien se examinan, la necesidad, ya indicada, de que haya algún sujeto, a saber, lo que es engendrado; aun cuando es uno en cuanto al número, en cuanto a la forma no lo es (forma quiere decir “noción”): la esencia del hombre no es la misma que la del no músico. Uno subsiste, el otro no; lo que no es el opuesto, subsiste (el hombre subsiste), pero “músico” y “no músico” no subsisten, ni lo compuesto de ellos, como el hombre no músico...

526 Pero “llegar a ser” se dice en diversos sentidos: en unos casos no se llega a ser simplemente, sino que se llega a ser tal cosa; el llegar a ser simple y absolutamente es propio sólo de las sustancias; para todos los demás, es evidente que tiene que haber un sujeto, lo que llega a ser; y así, la cualidad, la relación, el tiempo, el lugar se engendran estando dado un sujeto, pues sola la sustancia no se dice de otro como sujeto, mientras que todo lo demás se dice de ella.

Que las sustancias y cuanto existe absolutamente, sin más, proceden también de un sujeto, es cosa evidente para quien lo considere con atención. En efecto, siempre hay algo que es sujeto, a partir del cual tiene lugar la generación, como las plantas y los animales a partir del semen.

Las generaciones absolutas se producen, o por transformación, como la estatua a partir del bronce, o por adición, como en las cosas que crecen, o por reducción o sustracción, como

525 ROSS, o.c., p.492.

526-528 MANSION, o.c., p.249.

526 CARTERON, o.c., p.45 nota 1; MANSION, o.c., p.71-72; ROSS, o.c., p.492.493.

el Hermes, de la piedra, o por composición, como una casa, o por alteración, como las cosas que se modifican en su materia. Pero es evidente que todas esas generaciones tienen lugar a partir de un sujeto.

Así, pues, de lo que llevamos dicho resulta evidente que todo lo que es engendrado es compuesto: hay, de una parte, lo que es engendrado o llega a ser; de otra, eso que llega a ser por generación y esto, en dos sentidos: o el sujeto, o el opuesto. Llamo opuesto a "no-músico", sujeto, a "hombre"; igualmente, llamo opuesto a la ausencia de figura, o de forma, o de orden, y sujeto, al bronce, a la piedra, al oro.

527 Es, pues, claro que, si hay causas y principios de las cosas naturales, de los cuales primariamente tienen su ser o han sido generados, no por accidente, sino cada una en lo que se dice ser según su naturaleza, todo lo que se genera es a partir de un sujeto y de una forma. En efecto, el hombre músico está compuesto en cierto modo de hombre y músico, pues por análisis se puede resolver su concepto en los conceptos de ambos. De modo que es manifiesto que todo lo que llega a ser consta de esos dos.

Ahora bien, el sujeto es uno numéricamente, pero dos en cuanto a la forma, pues el hombre, el oro y, en general, la materia son numerables, pero sobre todo el individuo particular, y no por accidente tiene lugar la generación a partir de él; en cambio, la privación y la contrariedad son algo accidental. Por lo que hace a la forma, es una, como el orden, o la música, o algún otro de esos predicados.

Por eso hay que decir que los principios son en algún sentido dos, y en algún sentido tres; en un sentido, que son los contrarios, como cuando se habla de músico y de no-músico, de caliente y de frío, de armonioso y no-armonioso; y en otro sentido, no, porque es imposible para los contrarios el sufrir acción recíproca. Pero esta dificultad queda resuelta por el hecho de que el sujeto es diferente de los contrarios: éste, en efecto, no es un contrario. Así que, en cierto modo, los principios no son más numerosos (que los contrarios), sino dos, se puede decir, numéricamente; pero no dos absolutamente, sino tres, a causa de que existe diferencia esencial entre ellos: hombre y no-músico tienen diferente esencia, como lo informe y el bronce.

528 Hemos expuesto el número de los principios de las

527 MANSION, .c.o., p.58.74.237; ROSS, o.c., p.493.

527-528 SANTO TOMÁS, o.c., n.110-119.

528 CARTERON, o.c., p.47 nota 1; MANSION, o.c., p.72-75.241; ROSS, o.c., p.494.

cosas naturales que están sometidas a generación y el porqué de ese número; y aparece claro que debe haber un sujeto para los contrarios y que los contrarios deben ser dos. En cierto sentido, con todo, eso no es necesario, pues bastaría uno de los contrarios que con su presencia o ausencia diese origen al cambio.

Por lo que hace a la naturaleza que hace de sujeto, se la conoce por analogía. En efecto: lo que es el bronce para la estatua, o la madera al lecho, o, en general, la materia y lo informe a lo que tiene forma antes de recibirla, eso es la naturaleza que hace de sujeto, a la sustancia, al individuo particular, al ser.

Ese es, pues, uno de los principios, aunque no tenga ni la unidad ni el modo de existir del individuo particular; otro es la forma; además, el contrario de ésta, la privación.

En qué sentido son dos, y en qué sentido más de dos ya queda explicado más arriba. Al comienzo hemos dicho que los contrarios eran los únicos principios, pero después, que era necesario que hubiese un sujeto, con lo que los principios resultaban tres; de lo último que hemos dicho queda clara la diferencia que hay entre los contrarios, y la relación mutua entre los principios y la naturaleza del sujeto. No está claro, en cambio, si la forma o el sustrato son sustancia. Pero que los principios son tres, y en qué sentido, y cómo lo son, se ve bien. Esto por lo que atañe al número y a la naturaleza de los principios.

8

529 Procedemos ahora a hacer ver que sólo de esa manera se resuelve la dificultad de los pensadores antiguos.

Los primeros que se dedicaron a la filosofía buscando la verdad y la naturaleza de los seres, se despistaron y fueron lanzados, por decirlo así, fuera del camino verdadero por su inexperiencia. Dicen que ningún ser empieza a existir ni perece, porque lo que empieza a existir debe proceder o de lo que es, o de lo que no es, cosas ambas imposibles. Pues lo que es, no puede empezar a ser (pues ya es), y de lo que no es, nada puede proceder, pues tiene que haber un sujeto. Y así, exagerando las consecuencias de eso, llegan a negar también que hay pluralidad de seres, afirmando que sólo existe el ser mismo. Esas fueron las razones por las que sostuvieron tal doctrina.

Nosotros, en cambio, afirmamos que el proceder algo de

529-531 SANTO TOMÁS, o.c., n.120-128.

529 MANSION, o.c., p.72.75-78; ROSS, o.c., p.494.

lo que es o de lo que no es, o el ser sujeto de acción o de pasión o de cualquier generación, en cierto modo no difiere en nada de que el médico sea sujeto de una acción o de una pasión, o del hecho de proceder algo de su ser de médico; de modo que, si el sentido de esto último es doble, lo mismo sucederá con el proceder algo de lo que es y con la acción y pasión de lo que es. El médico construye una casa no en cuanto médico, sino en cuanto constructor, y se torna blanco no en cuanto médico, sino en cuanto negro, y cura y pierde la facultad de curar en cuanto médico. Pero como hablamos con la máxima propiedad cuando decimos que el médico, del médico que es, hace o sufre o llega a ser tal cosa, si lo hace, padece o llega a ser tal cosa en cuanto médico, de toda evidencia "proceder del no-ser" significa: "del no-ser en cuanto no-ser".

530 Precisamente por no hacer esta distinción descarriaron, y por ese desconocimiento llegaron a la aberración enorme de creer que nada empieza a ser ni ninguna otra cosa existe (aparte del ser), suprimiendo así toda generación. Por nuestra parte, sostenemos como ellos que nada procede absoluta y simplemente del no-ser, pero al propio tiempo pensamos que algo puede proceder del no-ser por accidente: a partir de la privación, que en sí misma es no-ser, se engendra una cosa, sin que aquella entre en la constitución de ésta.

Sin embargo, parece cosa extraña y se tiene por imposible el que una generación tenga lugar a partir del no-ser. Igualmente, no puede haber generación a partir del ser, ni generación del ser, si no es por accidente; pero tal generación puede admitirse en el mismo sentido que la generación del animal a partir del animal, como la generación del perro a partir del caballo. Pues, por una parte, el perro procede entonces no sólo de tal animal, sino del animal, pero no como animal, pues este carácter existe ya; si debe tener lugar una generación del animal, y no por accidente, no será a partir del animal, y si se trata de un ser particular, no será ni a partir del ser ni a partir del no-ser, pues, por lo que queda explicado, "a partir del no-ser" significa que el no-ser está tomado como tal, como no-ser. Adviértase que no destruimos el principio de que toda cosa es o no es.

531 Este es, pues, el primer modo de resolver la dificultad. Otro consiste en hacer notar que las cosas se pueden tomar

en potencia y en acto; pero esto ya se ha explanado con mayor precisión en otro sitio.

Así se resuelven, pues, como hemos dicho, las dificultades que les forzaron a negar algunas de las cosas mencionadas. Pues por esa razón descarriaron en el estudio de la generación y corrupción y, en general, del cambio: con sólo mirar a la naturaleza hubieran disipado toda su ignorancia.

9

532 Otros llegaron a conocer la naturaleza, pero de manera insuficiente. Primero conceden que la generación tiene lugar absolutamente a partir del no-ser, con lo que dan la razón a Parménides; después creen que, si esa naturaleza es una numéricamente, en cuanto potencia debe ser también una. Pero hay una gran diferencia entre esas dos cosas. Nosotros, en efecto, sostenemos que hay que distinguir la materia y la privación, y que, de ellas, la materia es no-ser por accidente, mientras que la privación es no-ser de por sí; la primera está cerca de ser y es en algún sentido sustancia, la privación no lo es de ninguna manera. Ahora bien, para ellos, el no-ser es lo Grande y lo Pequeño, tomados o conjuntamente o separadamente. Así, esa suerte de tríada es completamente diferente de la nuestra. Pues ellos han llegado, sí, hasta proclamar la necesidad de una naturaleza que sea sujeto, pero la ponen una, ya que, aun cuando alguno de ellos los hace una diada, que llama Grande y Pequeño, siguen, no obstante, siendo para él una sola y misma cosa: todo, por marginar el otro principio (la privación).

533 La concausa de las cosas engendradas que subsiste en la forma viene a ser como una madre; pero la otra parte de la contrariedad podría parecer con frecuencia, si se fija uno exclusivamente en su carácter de agente malo, que en absoluto no existe. Pues, admitida la existencia de algo divino, bueno y deseable, pensamos que, por una parte, existirá un contrario suyo; por otra, que existirá también otro de tal naturaleza que pueda aspirar hacia ese ser y lo desee. Pero en su teoría resulta que el contrario desea su propia corrupción. Sin embargo, la forma no puede desearse a sí misma, ya que no tiene deficiencia de sí misma; ni tampoco desear el contrario, pues los contrarios se destruyen mutuamente. Lo que desea a la forma es la materia, como la hembra desea al macho, y lo feo a lo bello, salvo si no es feo de por sí, sino por accidente.

5300 Ross, o.c., p.494-495.

531 MANSION, o.c., p.76-77; Ross, o.c., p.496-497.

532-533 SANTO TOMÁS, o.c., n.129-140; MANSION, o.c., p.240ss.

532 MANSION, o.c., p.78-79; Ross, o.c., p.497.

533 MANSION, o.c., p.55 nota 7, p.78-79.241; Ross, o.c., p.497-498.

Y (la materia) se corrompe y se genera en un sentido, y en otro, no. Considerada en lo que ella encierra en sí, se corrompe por sí, pues lo que se corrompe en ella es la privación; pero considerada en su potencia, no se corrompe en sí, sino que necesariamente es incorruptible e ingenerable. En efecto, si fuese generable, tendría que haber un sujeto del cual, como elemento inmanente, sería engendrada; ahora bien, eso es precisamente la materia: de modo que existiría antes de ser engendrada. Pues yo llamo materia al sujeto primero para cada cosa, del cual como elemento inmanente y no accidental es generada. Si se corrompe, se resolvería en ella como en último término, de suerte que tendría que sufrir la corrupción antes de corromperse.

Por lo que hace al principio formal, la cuestión de si es uno o múltiple, y cuál o cuáles son ellos, es cometido de la filosofía primera el decidirlo; así que la dejaremos para entonces.

Queda, pues, así establecida la existencia de los principios, y su naturaleza y número. Prosigamos ahora nuestra exposición tomando un nuevo punto de partida.

LIBRO II

1

534 De las cosas que existen, algunas existen por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire, el agua; de éstos, en efecto, y de otros parecidos decimos que existen por naturaleza. Todas estas cosas mencionadas presentan una gran diferencia respecto de las cosas no constituidas por naturaleza. En efecto, las cosas naturales tienen en sí mismas el principio de movimiento y de reposo, unas en cuanto al lugar, otras en cuanto al crecimiento, otras en cuanto a la alteración. En cambio, un lecho, un vestido, y cualquier otro objeto de esa clase, en cuanto recibe tales designaciones, es decir, en el grado en que son producto del arte, no tienen ningún impulso natural al movimiento; pero en cuanto de hecho constan de piedra, o de madera, o de cualquier mezcla o combinación de ellas, y bajo ese respecto (precisamente) tienen tal impulso al movimiento; pues la naturaleza es un prin-

534-538 SELVAGGI, PH., *Il concetto di natura in Aristotele e S. Tommaso*; Scritti in onore di C. Giacon (Padua 1972) 56-65.

534-535 SANTO TOMÁS, o.c., n.141-148.

534 MANSION, o.c., p.79.97-100.126.239; CARTERON, o.c., p.59 nota 1-2; ROSS, o.c., p.499-501.

534-544 MANSION, o.c., p.80-81.

cipio y causa del movimiento y de reposo en la cosa en que ella se halla, inmediatamente, por sí misma y no por accidente. Digo que no por accidente, porque podría uno, siendo médico, ser causa de su propia curación; sin embargo, no posee la ciencia de la medicina en cuanto recibe la curación, sino que sucede que el mismo hombre es médico y recibe la curación: de hecho, esos dos caracteres pueden darse separadamente. Lo mismo en todos los demás objetos productos del arte: ninguno de ellos tiene en sí el principio de su propia producción, sino que unos lo tienen fuera, en otros objetos, como, por ejemplo, la casa y todo objeto hecho por mano de hombre; otros lo tienen, sí, en sí mismos, pero no por sí mismos, como son todos los que pueden ser causas por accidente para sí mismos.

535 Naturaleza es, pues, eso que hemos dicho. Y poseen naturaleza los que poseen un principio así. Todos esos seres son sustancia; pues son sujetos, y la naturaleza está siempre en un sujeto. Son conformes a la naturaleza todas esas cosas y los atributos que estén en ellas en virtud de su esencia, como, para el fuego, el subir hacia arriba; eso no es naturaleza, ni tampoco tiene naturaleza, pero es por naturaleza y conforme a la naturaleza.

Queda declarado qué es naturaleza, qué es por naturaleza, y conforme a la naturaleza. Que existe la naturaleza, sería ridículo tratar de probarlo; es manifiesto, en efecto, que hay muchos seres como esos que hemos descrito; y demostrar lo que es manifiesto por lo que es oscuro es señal de hombre incapaz de discernir lo que es evidente de por sí de lo que no es. Se trata de una enfermedad (mental) no imposible, a no dudarlo: un ciego de nacimiento podrá discurrir sobre los colores; así, los tales no discurren sino sobre palabras tras de las cuales no hay ninguna idea.

536 Parece a algunos que la naturaleza y la sustancia de las cosas que son por naturaleza es el sujeto inmediato e informe de por sí; por ejemplo, la madera, la naturaleza del lecho, el bronce, la de la estatua. Como prueba de ello aduce Antifón que si uno entierra un lecho, y tiene la putrefacción fuerza suficiente para hacer brotar un retoño, lo producido será madera, y no un lecho; lo cual prueba que la disposición conforme a las reglas del arte es puramente accidental, y la sustancia es la que pasa por todos esos cambios, permaneciendo con-

535 MANSION, o.c., p.100-101.221.239.251; ROSS, o.c., p.501.

536-537 SANTO TOMÁS, o.c., n.149-156.

536 MANSION, o.c., p.101-102-103.202.248; ROSS, o.c., p.501-502.

tinuamente. Si cada uno de esos sujetos se halla respecto de los demás en la misma relación que el bronce y el oro respecto del agua, y los huesos y la madera respecto de la tierra, éstos son la naturaleza y sustancia de los primeros. Por eso unos afirman que es el fuego, otros que el aire, otros que el agua, otros que varios de esos elementos, otros que todos, los que son la naturaleza de los seres. Pues lo que suponen que tiene ese carácter, sea uno o muchos, eso o éstos declaran ser la sustancia total, y todo lo demás, afecciones, estados o disposiciones suyas. Cada una de esas cosas sería, según ellos, eterna (pues no pueden sufrir ningún cambio que les haga dejar de ser), mientras que las demás están sujetas a generación y corrupción indefinidamente.

Esta es, pues, una manera de concebir la naturaleza, a saber, la materia que sirve de sujeto inmediato a cada uno de los seres que tienen en sí el principio del movimiento y del cambio.

537 Pero según otra manera de concebirla, la naturaleza es el tipo o la forma, la forma que se expresa en la definición. Porque así como se dice arte lo que es conforme al arte y lo técnico, así también se llama naturaleza lo que es conforme a la naturaleza y lo natural. Ahora bien, de una cosa artificial no diremos que tenga nada conforme al arte si es solamente lecho en potencia y no tiene la forma del lecho, ni la llamaremos una obra de arte; lo mismo se ha de decir de las cosas constituidas naturalmente; así, lo que es carne o hueso en potencia, no tiene todavía su propia naturaleza, y no existe por naturaleza antes de recibir la forma que se expresa en la definición, cuando queremos decir qué es la carne o el hueso. De suerte que en este otro sentido la naturaleza sería el tipo y la forma (no separables, a no ser mentalmente) en las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento.

El compuesto de ambos no es "naturaleza", sino "por naturaleza" o natural, como el hombre. Y ésta (la forma) es más naturaleza que la materia, pues cada cosa se dice ser lo que es más bien cuando está en acto que cuando está en potencia.

Además, un hombre nace de otro hombre, pero no un lecho de otro lecho. Por eso se dice que no es la figura del lecho la naturaleza, sino la madera, pues, si retoña, brota madera, no un lecho. Pero si la figura es algo artificial, por lo mismo la forma del hombre es su naturaleza, pues un hombre nace de otro hombre.

538 Además, la naturaleza que se dice tal como génesis

537 MANSION, o.c., p.103-104.251; Ross, o.c., p.503.

538 MANSION, o.c., p.104-105; Ross, o.c., p.504-505.

es camino hacia la naturaleza sin más. Pues no se dice naturaleza en este sentido, como la curación se dice no el camino que lleva al arte de curar, sino a la salud, ya que la curación procede necesariamente del arte de curar, y no conduce a él: no es ésa la relación que la naturaleza (en un sentido) tiene hacia la naturaleza (en otro sentido)...; lo que crece, en cuanto que crece, se halla en un proceso de pasar de un término a otro. ¿Hacia qué término? No hacia el punto de partida, sino hacia aquel al cual tiende (la forma): por tanto, la forma es la naturaleza.

Pero la forma y la naturaleza se dice en dos sentidos, ya que la privación es en algún sentido forma. Si la privación es un contrario o no en la generación absolutamente tomada, se estudiará después.

2

539 Una vez que hemos distinguido los diversos sentidos que tiene el término "naturaleza", pasamos ahora a examinar en qué se distinguen el matemático y el físico. Los cuerpos físicos contienen superficies y volúmenes, magnitudes y puntos, y todo eso es objeto del estudio del matemático. Además, la astronomía, ¿es distinta de la física, o una parte de ella? Sería absurdo que compitiera al físico el conocer la naturaleza del Sol o de la Luna, y no ninguno de sus atributos esenciales, sobre todo hablando como hablan los físicos sobre la figura de la Luna y del Sol, y sobre si son esféricas o no. Ahora bien: de todas esas cosas se ocupa el matemático, pero no en cuanto son los límites del cuerpo natural, ni considera esos atributos como atributos de tales cuerpos.

Por eso, además, los separa; pues son separables, por la mente, del movimiento; tal separación no crea ningún problema, pues no induce a ningún error.

540 Esa misma separación hacen los que sostienen la teoría de las Ideas, pero sin percatarse de ello; separan, en efecto, las cosas naturales, que son menos separables que las cosas matemáticas. Eso se verá claro si nos ponemos a hacer las definiciones de cosas pertenecientes a ambos grupos, sujetos y atributos. Porque lo impar, lo par, lo derecho, el número, la línea y la figura existirán sin el movimiento, pero no la carne, el hueso y el hombre: todas esas cosas son (se definen)

539-540 SANTO TOMÁS, n.157-165; MANSION, o.c., p.81-82.107-108.111.140-147.185.195-197-204.

539 MANSION, o.c., p.122-125; Ross, o.c., p.506.

540 Ross, o.c., p.507.

como la nariz chata, pero no como lo curvo. La misma evidencia proporcionan las partes más físicas de las matemáticas, como la óptica, la armónica, la astronomía, pues su relación a la física es inversa a la que tienen a la geometría. Mientras la geometría estudia la línea física, pero no en cuanto física, la óptica estudia la línea matemática, pero no en cuanto matemática, sino en cuanto física.

541 Puesto que "naturaleza" se entiende en dos sentidos, forma y materia, debemos estudiarla como si estudiásemos la naturaleza de la chatez: tales cosas ni son sin materia, ni deben ser consideradas sólo según su aspecto material. Sin embargo, a propósito de esta duplicidad, surgió también una dificultad: si la naturaleza es doble, ¿de cuál de las dos se ocupa el físico? ¿O es que se ocupa del compuesto de ambas? Pero, si se ocupa del compuesto, también de cada una de ellas: ¿pertenece entonces a una misma ciencia el conocer una y otra?

Si atendemos a los antiguos, el físico se ocuparía de la materia; únicamente Empédocles y Demócrito tocaron, y de manera muy ligera, el tema de la forma y la esencia. Pero, si el arte imita a la naturaleza, y es propio de la misma ciencia conocer hasta cierto punto la forma y la materia (por ejemplo, al médico, la salud, la bilis y la flema, en los cuales se localiza la salud; y al arquitecto, la forma de la casa, la materia, los ladrillos y la madera, y así en todas las demás artes), si esto es así, también será cometido de la física el conocer la naturaleza en ambos sentidos.

Además, pertenece a la misma ciencia el fin y cuanto se hace por el fin. Ahora bien, la naturaleza es fin o causa final; pues en las cosas que están sometidas a un movimiento continuo, y ese movimiento tiene un término, eso es a la vez término final y aquello por lo cual (algo se hace)...

3

542 Determinados estos puntos, hay que considerar las causas, su naturaleza y su número. Puesto que de lo que tratamos es de conocer, y no creemos conocer antes de haber captado el porqué en cada caso (es decir, captado la primera causa), es evidente que eso es lo que debemos hacer en lo que atañe a la generación y corrupción y a todo el cambio físico, a fin de que, conociendo sus principios, tratemos de referir a dichos principios cada uno de nuestros problemas.

541 SANTO TOMÁS, o.c., n.166-169; MANSION, o.c., p.105.108.140-143.198.199.230.250.270; ROSS, o.c., p.507-511.

542-543 SANTO TOMÁS, o.c., n.176-186; MANSION, o.c., p.206-209.

542 MANSION, o.c., p.206.225.250-251.254; ROSS, o.c., p.511-512.

En un sentido, pues, se llama causa a aquello de lo cual una cosa procede como de algo inmanente a ella; por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata, de la copa, y así los géneros del bronce y de la plata. En otro sentido, se llama causa a la forma y al modelo, es decir, a la definición de la esencia y sus géneros; por ejemplo, en la octava, la relación de 2 a 1; y, generalmente, el número y las partes de la definición.

En otro sentido, causa es aquello de lo cual procede el primer principio del cambio y del reposo; por ejemplo, el que aconsejó es causa, el padre es causa del hijo, y, en general, el que hace o produce algo es causa de lo hecho; lo que produce el cambio, causa de lo que ha cambiado.

Además, causa se dice en el sentido de fin, es decir, aquello en gracia de lo cual (algo se hace); por ejemplo, la salud es causa del paseo. ¿Para qué, en efecto, se pasea? Para tener salud. Y con esta respuesta pensamos que hemos dado la causa. Y lo mismo se dice de cuanto es producido por el movimiento de otra cosa y es intermedio entre el fin y dicho agente; por ejemplo, para la salud, el adelgazar, el purgarse, las medicinas, los instrumentos; pues todas esas cosas se ponen en atención al fin y no difieren entre sí más que como actividades e instrumentos.

543 Esos son los sentidos que se podrían señalar en el término "causa". Pero ocurre que, en virtud precisamente de esa pluralidad de sentidos, una misma cosa tenga varias causas, y no accidentalmente; por ejemplo, la estatua, al arte escultórico y al bronce, y ello, no bajo un aspecto distinto, sino como estatua; si bien no en el mismo sentido, sino a uno como materia; a la otra, como aquello de lo cual procede el movimiento. Algunas cosas son causas mutuamente entre sí, como, por ejemplo, el ejercicio, del bienestar corporal, y éste, del ejercicio, pero no en el mismo sentido, sino el uno, como fin; el otro, como principio del movimiento. Además, la misma cosa puede ser causa de efectos contrarios; pues lo que con su presencia es causa de tal efecto, eso mismo es, en nuestra estimación, lo que con su ausencia causa a veces el efecto contrario; así, la ausencia del piloto es causa del naufragio, y su presencia, causa de que la nave se mantenga a salvo.

Todas las causas acabadas de mencionar se pueden reducir con toda facilidad a cuatro. Las letras respecto de las sílabas, la materia respecto de los objetos fabricados, el fuego y los otros elementos respecto de los cuerpos, las partes respecto

543 MANSION, o.c., p.290 nota 35; ROSS, o.c., p.512-514.

del todo, las premisas respecto de la conclusión son causas como algo de lo que están hechas o constan esas cosas. En esos grupos, uno de los miembros es causa como sujeto; por ejemplo, las partes; el otro, como esencia: el todo, el compuesto, la forma. Pero la semilla, y el médico, y el que aconsejó y, en general, el que hace algo, todos son causa como principio de donde procede el cambio, el reposo y el movimiento. Otras cosas son causa como fin y bien de los demás: porque la causa final significa lo mejor entre todas las cosas y su fin; es indiferente que digamos que es el bien en sí, o el bien aparente...

7

544 Es, pues, cosa clara que hay causas y que su número es el que hemos señalado. En efecto, su número coincide con el de las cuestiones que se pueden plantear sobre el porqué de las cosas. El porqué se reduce, a fin de cuentas, o a la esencia de las cosas inmóviles, como en matemáticas (pues se reduce a la definición de línea recta, de conmensurable, etc.), o al motor primero (por ejemplo: ¿por qué han hecho la guerra? Porque les habían saqueado); o ¿para qué? (por ejemplo, para dominar); o, en las cosas que son engendradas, a la materia. Queda, pues, claro que esas son las causas y ése su número.

Puesto que las causas son cuatro, el físico debe conocerlas todas, y dará el porqué en física reduciéndolo todo a ellas: la materia, la forma, el motor, la causa final. Tres de ellas se reducen en muchos casos a una: la esencia y la causa final son una misma cosa, y lo que es el origen próximo del movimiento es idéntico específicamente a ellas (pues el hombre engendra al hombre). Y, en general, eso mismo vale de todas las cosas que causan movimiento siendo ellas mismas móviles. Los seres que no son de esa índole, no son del ámbito de la física, ya que, si mueven, no lo hacen porque tengan en sí movimiento ni principio de movimiento, sino porque son inmóviles.

545 Tres son, pues, los capítulos que se presentan para nuestro estudio: el de las cosas inmóviles, el de las cosas en movimiento e incorruptibles y el de las cosas corruptibles.

Así que el físico da el porqué cuando lo expresa en términos de materia, de esencia, de motor próximo. En efecto, en el caso de la generación, se investigan de ese modo las causas: qué cosa viene después de otra, cuál es el agente próximo, cuál el paciente asimismo próximo, y así en todo lo demás.

544 SANTO TOMÁS, o.c., n.241-249; MANSION, o.c., p.206-208.222.227.254; ROSS, o.c., p.525-526.

545 MANSION, o.c., p.273.275; ROSS, o.c., 526-528.

Ahora bien, los principios que causan movimiento naturalmente son dobles, y de ellos uno no es natural, porque no tiene en sí mismo un principio de movimiento. Tal es lo que causa movimiento sin ser movido, como el motor absolutamente inmóvil y el primero de todos, y la esencia y la forma, porque son fin y aquello por lo cual (algo se hace). De suerte que, puesto que la naturaleza es por algún fin, el físico tendrá que conocer esa causa.

Se debe dar, pues, el porqué de todos esos modos; por ejemplo, que tal cosa procede necesariamente de tal otra, o absolutamente, o en la mayoría de los casos; que, si ha de llegar a ser tal cosa, ha de haber algo parecido a lo que son las premisas respecto de la conclusión, que tal era la esencia, y por qué es mejor así, no absolutamente, sino relativamente a la sustancia de cada cosa.

8

546 Ante todo, hay que explicar que la naturaleza pertenece a la clase de causas que obran por un fin; después, a propósito de lo necesario, cómo se da en las cosas naturales; todos reducen las cosas a esta causa: ya que el calor es tal por naturaleza, y el frío tal, tales cosas son y serán necesariamente; y, si aducen otra causa, uno la amistad y la discordia, otro la inteligencia, no bien la han tocado, cuando ya la abandonan.

Pero se presenta una dificultad: ¿qué impide que la naturaleza no obre por un fin, y por qué ha de ser mejor así, y no más bien como Júpiter hace llover, no para que crezca el trigo, sino por necesidad? Pues lo que sube hacia arriba por la evaporación debe enfriarse, y enfriado y convertido en agua, caer; el crecer del trigo, que sigue a eso, es algo accidental. Y lo mismo, si el trigo se pierde, no ha llovido para eso, para que se perdiese el trigo, sino que es algo accidental. Entonces, ¿qué dificultad hay en que se comporten así las partes de la naturaleza? Por ejemplo, los dientes saldrán necesariamente, los unos, los incisivos, aptos para cortar; los otros, los molares, anchos y aptos para triturar los alimentos, ya que (dicen) no han salido así para ese fin, sino que sucede que son así. Y de manera parecida en lo que se refiere a las demás partes, en las que parece haber actividad en orden a un fin. Y es de notar que los seres en que todo sucede como si hubiese un fin, se conservan, al estar de por sí constitui-

546 SANTO TOMÁS, o.c., n.250-254; MANSION, o.c., p.208-209.234.252-253.287.297; ROSS, o.c., p.528.

546-552 MANSION, o.c., p.251-281.

dos convenientemente, mientras que los que no obran así, han perecido y siguen pereciendo como, al decir de Empédocles, los bovinos con cara de hombre.

547 Esas son las razones y otras parecidas que presentarían los que suscitan esta dificultad. Pero es imposible que sea así. Pues esos fenómenos y todas las cosas naturales suceden, o siempre, o de ordinario, y lo que resulta de la casualidad y del azar, no. No atribuimos a la casualidad ni al azar el que llueva muchas veces en invierno; eso es más bien propio del verano; como tampoco el que haya calores en verano; eso es más bien propio del invierno. Si, pues, comúnmente estimamos que esos fenómenos tendrán lugar o por azar, o por algún fin, y resulta que no pueden darse por casualidad o por azar, se darán por algún fin. Ahora bien, todas esas cosas son naturales, por confesión de los defensores de esa teoría. Por tanto, la finalidad se da en los seres y fenómenos naturales.

548 Además, dondequiera hay un fin, los términos prece- dentes y los que los siguen son en orden al fin. Por tanto, según se hace una cosa, así es producida naturalmente, si no hay obstáculo. Si se hace una cosa por un fin, su producción natural será con miras a ese fin. Por ejemplo, si una casa fue- se producida por la naturaleza, sería producida de la misma manera que ahora lo es por el arte, y si las cosas naturales no fuesen producidas solamente por la naturaleza, sino tam- bién por el arte, serían producidas por el arte de la misma manera que lo son por la naturaleza. En ambos casos, un término es por el otro.

Generalmente, el arte, o completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, o la imita. Por tanto, si las cosas artificiales se producen por algún fin, es claro que también las cosas naturales, pues en ambos casos la relación entre conse- cuentes y antecedentes es la misma.

549 Eso se ve más claro en los animales distintos del hombre, que no obran por arte, ni por investigación, ni por deliberación. De ahí la dificultad que algunos proponen: las arañas, las hormigas y animales parecidos ¿obran con intelligen- cia o algo similar? Siguiendo un poco en esa dirección, se ve que también en las plantas se produce lo que conduce al fin, por ejemplo, las hojas para proteger el fruto. Por tanto, si la golondrina hace el nido por un impulso natural y por un fin, y la araña su tela, y las plantas las hojas en orden

547-549 SANTO TOMÁS, o.c., n.255-260.

547 MANSION, o.c., p.119.254; ROSS, o.c., p.528.

548 MANSION, o.c., p.255-256.271; ROSS, o.c., p.528-530.

549 MANSION, o.c., p.119.256.260.302.340-341; ROSS, o.c., p.528-530.

al fruto, y dirigen las raíces no hacia arriba, sino hacia abajo, para obtener su sustento, es evidente que esta clase de causa- lidad se da en los fenómenos y seres naturales. Y puesto que la naturaleza es doble, materia y forma, y ésta última es fin, y todas las demás cosas son por el fin, ésta (la forma) será la causa, la causa final.

También hay faltas en las cosas artificiales: a veces el gra- mático no escribe correctamente, y el médico dosifica mal la receta; por tanto, evidentemente, también puede haber fallo en las cosas naturales. Si, pues, hay algunas cosas artificiales en las cuales lo que es correcto es por algún fin, y, cuando hay fallos, se ha obrado, sí, en orden a un fin, pero se ha fallado en su consecución, lo mismo será en los procesos na- turales, y los monstruos serán fallos en el esfuerzo finalís- tico...

550 Esa teoría * suprime completamente las cosas naturales y la naturaleza. En efecto, cosas naturales son todas aquellas que, movidas continuamente por un principio interior, llegan a un fin; de cada uno de los principios proviene un término final que no es el mismo para todos ni es obra de la casualidad, sino que es constante para cada cosa si no hay impedimento.

La causa final y los medios que conducen a ella pueden ser obra de la casualidad. Por ejemplo, decimos que el extran- jero llegó por casualidad, y que después de haber pagado el rescate, se marchó, cuando hizo eso como si hubiera venido con ese fin, aunque en realidad no vino para eso. Eso es lo que se dice "por accidente", pues la casualidad es una de las causas "por accidente", como antes hemos dicho. Pero cuan- do esos hechos suceden o siempre, o de ordinario, no es por accidente ni por casualidad; ahora bien, en los procesos natu- rales siempre suceden las cosas de la misma manera, si no hay impedimento.

551 Es absurdo pensar que no hay dirección hacia un fin porque no se ve al agente deliberar. El arte no delibera. Si el arte de construir barcos residiese en la madera, obraría como la naturaleza. Si, pues, en el arte hay ordenación a un fin, también la habrá en la naturaleza. El ejemplo más claro es el del que se cura a sí mismo: la naturaleza se le asemeja.

Es, pues, evidente que la naturaleza es causa, y causa final.

550-551 SANTO TOMÁS, o.c., n.267-268; MANSION, o.c., p.120.258.270.286.340-341.

551 ROSS, o.c., p.530; CHERMIS, o.c., p.530.

* La de los atomistas, que niegan la finalidad en la naturaleza.

552 Por lo que hace a lo que sucede por necesidad, esa necesidad, ¿es hipotética o absoluta? Es opinión corriente que se da necesidad en la generación, como si uno pensase que la casa se produce necesariamente porque lo pesado se dirige necesariamente hacia abajo, y lo ligero hacia arriba, y que por eso las piedras y los cimientos ocupan el lugar inferior; la tierra (los ladrillos), el superior por su mayor ligereza, y la madera la parte más alta, por ser algo más ligero. Sin embargo, hay que decir que la casa ciertamente no existirá sin eso, pero no existe por eso, a no ser como materia, sino para proteger y conservar. De la misma manera, donde hay finalidad, el efecto no llega a existir sin las cosas que tienen naturaleza necesaria, pero no existe por ellas (si no es a título de materia), sino por un fin. Por ejemplo: ¿Por qué el hacha es así? Es así para que haga tal cosa y en orden a tal cosa. Pero tal fin no se podrá conseguir si el hacha no es de hierro; por tanto, necesariamente es de hierro, si ha de haber hacha y operación de cortar. Por tanto, lo necesario lo es hipotéticamente, no como término final de un proceso; la necesidad está en la materia, la causa final es la noción (definición).

553 La necesidad en las matemáticas viene a ser de la misma índole que en las cosas naturales. Ya que la línea es lo que es, es necesario que los ángulos del triángulo sean iguales a dos rectos; pero no, a la inversa, la verdad de la consecuencia trae consigo la verdad de la hipótesis; aunque, si los ángulos del triángulo no son iguales a dos rectos, la recta ya no es lo que es. En las cosas producidas por un fin, la relación es inversa: si el fin existirá o existe, también el antecedente existirá o existe; de lo contrario, y, como en el caso anterior, no existiendo la conclusión, no existirá tampoco el principio (las premisas), también en el caso presente el fin o la causa final no existirá si el antecedente no se da, pues el fin es también un principio, no en el orden de la ejecución, sino en el de la intención, mientras que en el primer caso (de las matemáticas) el principio lo es el orden del razonamiento, no en el de la acción.

Así que, si ha de haber una casa, necesariamente tendrán que hacerse o estar ya a la mano tales cosas; de una manera general, la materia apropiada para ese fin, por ejemplo, ladrillos y piedras, si se trata de una casa. Pero no se realiza el fin por la

552-554 SANTO TOMÁS, o.c., n.269-274; MANSION, o.c., p.209-233.282.
552 MANSION, o.c., p.283.286; ROSS, o.c., p.530-531.
553 ROSS, o.c., p.531.

acción de esas cosas, sino sólo por ellas como materia; cierto, si esas cosas no se dan, no existirá la casa ni el hacha, aquélla sin las piedras, ésta sin el hierro, como tampoco en los otros casos los principios o premisas serán verdaderos si los ángulos del triángulo no son iguales a dos rectos.

554 Es, pues, evidente que lo necesario en las cosas naturales es lo que llamamos su materia y los movimientos de ésta; y que el físico debe hablar de ambas causas, pero especialmente de la final, pues ésta es causa de la materia y no la materia de aquélla. Y el fin es aquello por lo que (algo se hace), y el punto de partida es la definición y la noción: como en las cosas artificiales, ya que la casa es tal, necesariamente tienen que ser producidas o estar a disposición tales cosas; y siendo tal la salud, deben ser producidas o estar a disposición tales cosas; siendo tal el hombre, hacen falta tales cosas; si tales cosas, tales otras.

Tal vez se da también lo necesario aun en la misma definición; pues, si se define la obra de cortar como una especie de división, esa división no podrá tener lugar si (el instrumento) no tiene los dientes de tal manera, y éstos no serán tales si no son de hierro. Es que en la definición hay también ciertas partes que son como su materia.

LIBRO III

I

555 Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y de cambio, y nuestra investigación es sobre la naturaleza, es menester que no desconozcamos lo que es el movimiento, pues, ignorado esto, por fuerza quedará ignorada también la naturaleza. Una vez determinada la noción de movimiento, habrá que abordar de la misma manera las cuestiones implicadas en ella. Ahora bien, el movimiento parece pertenecer a la clase de cosas que son continuas, y en el continuo, el infinito se presenta lo primero; por eso sucede que en la definición de continuo se usa con frecuencia la noción de infinito, al ser el continuo divisible hasta el infinito. Además, sin lugar, vacío y tiempo es imposible el movimiento.

Es, pues, claro por todo esto, y también por ser ésas cosas comunes a todos y de vigencia universal, que debemos empear nuestro examen por cada uno de esos puntos; pues la consideración de las cosas particulares viene después de la de las

554 ROSS, o.c., p.532-533.
555-556 SANTO TOMÁS, o.c., n.275-282.
555 MANSION, o.c., p.51.106; ROSS, o.c., p.533.

comunes. Comenzamos, pues, como hemos dicho, por el movimiento.

556 Podemos distinguir lo que está solamente en acto, y lo que está en potencia y en acto, y ello, tanto en el individuo determinado como en la cantidad y en la cualidad, y lo mismo en las demás categorías.

Además, lo relativo se dice según el exceso y el defecto, según el agente y el paciente, y, en general, según el motor y el móvil: el motor es del móvil, y el móvil es móvil bajo la acción del motor.

No hay movimiento fuera de las cosas; lo que cambia, cambia siempre o sustancialmente, o cuantitativamente, o cualitativamente, o localmente. No se puede encontrar nada común, como hemos dicho (a estas clases de movimiento) que no sea este individuo, ni cantidad, ni cualidad, ni ninguno de los predicados fundamentales; por tanto, no habrá movimiento ni cambio fuera de las cosas que hemos mencionado, puesto que no existe nada fuera de esas cosas.

Cada uno de esos modos se verifica en todos sus sujetos de dos maneras; en la sustancia individual: su forma y la privación; en la cualidad: blanco y negro, y en la cantidad: completo e incompleto; lo mismo en el movimiento local: hacia arriba y hacia abajo; o ligero y grave. Así que hay tantas especies de movimiento y de cambio cuantos sentidos tiene el término "ser".

557 Hecha ya la distinción, en cada género, de lo que está en acto y lo que está en potencia, el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia, es el movimiento. Por ejemplo, de lo alterable, en cuanto alterable, el acto es alteración; de lo que puede crecer y de su contrario, lo que puede decrecer (pues no hay nombre común para los dos), aumento y disminución; el de lo generable y corruptible, generación y corrupción; de lo móvil en el espacio, movimiento local (locomoción).

Que el movimiento es eso, quedará claro por lo siguiente: Cuando lo construible, en cuanto lo llamamos tal, está en acto, está construyéndose, y eso es la construcción; y lo mismo en el aprendizaje, en la curación, en la rotación, en el salto, en el crecimiento, en el envejecimiento.

558 Como algunas cosas están a la vez en potencia y en acto—no al mismo tiempo o en el mismo aspecto, sino a la

556 CARTERON, o.c., p.90 nota 2; MANSION, o.c., p.289; ROSS, o.c., p.534-536.
557-558 SANTO TOMÁS, o.c., n.283-289.
557 ROSS, o.c., p.536-537.
558 ROSS, o.c., p.537.

manera como lo que es en potencia cálido y frío en acto—habrá muchas acciones y pasiones recíprocas, pues todo será a la vez activo y pasivo. Por tanto, el motor natural es móvil: todo ser, en efecto, de esa índole mueve siendo movido él mismo. Algunos creen que todo motor se mueve, pero no es así; por otros argumentos aparecerá clara la verdad (pues hay un motor que es inmóvil). Queda, pues, firme que el acto de lo que está en potencia, cuando, estando ya en acto, no obra como tal, sino como móvil, es movimiento.

Digo "en cuanto tal", es decir: el bronce es estatua en potencia; sin embargo, el acto del bronce en cuanto bronce no es movimiento, porque la esencia del bronce y la esencia del ser que, estando en potencia, es móvil, no son lo mismo: si se identificasen sin más y en la definición, el acto del bronce en cuanto bronce sería movimiento; pero de hecho no se identifican, como queda dicho...

Que el movimiento sea eso, y que el ser movido tiene lugar en los seres cuando el acto es tal, y no antes ni después, es cosa manifiesta: cada cosa, en efecto, puede estar unas veces en acto, otras veces no, como lo construible. El acto de lo construible, en cuanto construible, es la construcción; porque el acto de lo construible es o la construcción, o la casa; pero cuando la casa (ya) existe, ya no se da lo construible, y lo que se construye es lo construible; por tanto, su acto tendrá que ser la construcción. Pero la construcción es un movimiento. El mismo razonamiento es aplicable a las demás clases de movimiento.

2

559 ... La razón de que el movimiento parezca algo indefinido, es que no se le puede clasificar sin más como ser en potencia ni como ser en acto: ni la cantidad que está en potencia se mueve necesariamente, ni tampoco la cantidad que está en acto. El movimiento es, sí, un acto, pero un acto incompleto; la razón es que la cosa en potencia, de la cual es acto el movimiento, está incompleta. Por eso es difícil captar su naturaleza, pues habría que colocarlo o en la privación, o en la potencia, o en el acto sin más, pero ninguno de esos extremos es admisible. No queda sino la manera dicha de definirlo, a saber, un cierto acto, o un acto tal como lo hemos descrito, difícil ciertamente de concebir, pero, con todo, admisible.

Por eso el movimiento es el acto de lo móvil en cuanto móvil

559 SANTO TOMÁS, o.c., n.291-296; ROSS, o.c., p.538-539.

LIBRO V

2

560 Puesto que no hay movimiento ni de la sustancia, ni de lo relativo, ni de la acción, ni de la pasión, sólo queda el movimiento según la cualidad, la cantidad y el lugar, pues en cada una de esas hay contrariedad. Podemos llamar alteración al movimiento según la cualidad; nombre que se emplea para designar ambos contrarios. Por cualidad entiendo no la que es propia de la sustancia (pues la diferencia específica es una cualidad), sino la cualidad que afecta (a la sustancia), según la cual se dice que una cosa está afectada o no.

El movimiento según la cantidad no tiene nombre para los dos contrarios, sino que se llama aumento o disminución en cada caso; aumento, cuando el aumento es en dirección de la magnitud acabada; disminución, cuando es a partir de ella. El movimiento según el lugar no tiene nombre ni común ni particular; podemos llamarlo con el nombre general de traslación (locomoción), si bien ese término se aplica propiamente a las cosas que tan sólo cambian de lugar no estando en ellas el poder de detenerse, y a las que no se mueven por sí localmente...

LIBRO VIII

1

561 En general, asumir como principio suficiente de explicación el hecho de que algo es y sucede siempre así es una mala suposición. A eso, sin embargo, reduce Demócrito las causas naturales: porque así ha sucedido siempre. Pero no se cree en el deber de preguntar por el principio de ese "siempre". Lo que dice es verdad si se trata de casos particulares, pero no si se trata de todos. Así, el triángulo tiene siempre sus tres ángulos iguales a dos rectos, pero, sin embargo, hay una causa ulterior de esa eternidad; de los principios, en cambio, no hay otra causa de su eternidad que ellos mismos...

560 SANTO TOMÁS, o.c., n.678-681; ROSS, o.c., p.625.
561-566 HAMELIN, *Le système d'Aristote* (París 1931).
561 SANTO TOMÁS, o.c., n.994-996; ROSS, o.c., p.690.

5

562 Todo lo que se mueve, es movido por otro. Esto se puede entender de dos maneras: o el motor no mueve por sí mismo, sino por medio de otra cosa que mueve el motor, o por sí mismo, y en ese caso, o precede inmediatamente al término extremo de la serie, o está separado de él a través de muchos intermediarios; por ejemplo, el bastón mueve a la piedra, y es movido por la mano, que, a su vez, es movida por el hombre; éste, por su parte ya no es movido por ningún otro. De los dos decimos que mueven, el último (el bastón) y el primero, pero el que más propiamente mueve, es el primero, pues mueve a aquél mientras que a aquél no mueve éste, y sin éste, el otro no puede mover, mientras que el primero lo puede sin el otro: así, el bastón no moverá si el hombre no lo mueve.

Por tanto, si todo lo que se mueve debe ser movido por algo, sea esto movido también por otra cosa o no, y si (en el primer caso) es movido por algo que, a su vez, es movido, tiene que haber un primer motor que no sea movido por ningún otro; pero una vez que se dé tal motor primero, no hay necesidad de otro. En efecto, es imposible que se dé una serie infinita de motores, cada uno de los cuales sea movido por otro, ya que en una serie infinita no hay un término que sea primero. Si, pues, todo lo que se mueve es movido por otro, y el primer motor se mueve, pero no es movido por otro, fuerza es que sea movido por sí mismo...

6

563 Ya que el movimiento tiene que existir siempre y no interrumpirse nunca, debe haber algo eterno que mueva el primero, ya sea uno, ya sean muchos; el primer motor debe, además, ser inmóvil. Que cada una de las cosas a la vez inmóviles y motrices sea eterna, no hace ahora a nuestro propósito. Que necesariamente tiene que existir un ser que, sin ser movido él mismo con ninguna clase de cambio externo, ni absoluta y accidentalmente, sea capaz de mover a otra cosa, aparecerá claro por las consideraciones que siguen.

Supongamos, si así le place a alguno, que en el caso de algunas cosas sea posible que en un tiempo existan y en otro no sin pasar por un proceso de generación y corrupción (de

562 SANTO TOMÁS, o.c., n.1036-1040; MANSION, o.c., p.236; ROSS, o.c., p.697-700.
563 ROSS, o.c., p.704-705.
563-565 SANTO TOMÁS, o.c., n.1069-1076.

hecho, parece necesario que una cosa que no tenga partes y exista en un tiempo sí y en otro no, experimente eso sin estar sometida a cambio alguno); y, entre los principios inmóviles y capaces de mover, supongamos también que algunos pueden existir en un tiempo y en otro no. Pero eso no es posible en todos. Pues es evidente que para las cosas que se mueven a ellas mismas tiene que existir alguna causa de que existan en un tiempo y en otro no. En efecto, todo lo que se mueve a sí mismo debe tener magnitud, ya que lo que no tiene partes, no se mueve, si bien nada de lo que hemos dicho impone esta necesidad al motor. El que unas cosas empiecen a existir y otras perezcan, y esto de una manera tan continua, no puede tener la causa ni en las cosas inmóviles que no sean eternas, ni en aquellas que se estén moviendo siempre, pero en unas a estas cosas particulares, y en otras a estas otras. Pues ni la continuidad ni la eternidad tienen por causa ni a cada uno de los motores, ni a todos, porque ese modo de ser implica eternidad y necesidad, mientras que la suma de todos esos motores es infinita, y no se dan nunca juntos todos a la vez.

564 Resulta, pues, evidente que, aunque algunos de los principios inmóviles causen movimiento innumerables veces, y muchas de las cosas que se mueven a sí mismas perezcan, reemplazándolas otras que empiezan a existir, y aunque una cosa inmóvil mueve a ésta y otra a otra, no menos existirá algo que las envuelve a todas y que, estando aparte de ellas es la causa de la existencia de unas y de la no existencia de otras, y de la continuidad del cambio, y causa el movimiento a esas cosas que se mueven a sí mismas y transmiten el movimiento a otras.

Si, pues, el movimiento es eterno, también tendrá que ser eterno el primer principio, si es que es uno; y sin son más de uno, muchos motores eternos.

565 Hay que pensar, con todo, que es más bien uno que muchos, en número finito más que infinito. A consecuencias iguales, hay que optar por los finitos más bien que por lo infinito en número, ya que en las cosas naturales lo que es finito y mejor debe, a ser posible, existir, y basta un solo principio que, siendo inmóvil y eterno, será principio de movimiento para las demás cosas.

566 Es evidente también por lo que sigue que el primer motor debe ser algo uno y eterno. Ya hemos demostrado que el movimiento tiene que existir siempre. Y si siempre, necesari-

564 ROSS, o.c., p.705.

565 ROSS, o.c., p.705.

566 SANTO TOMÁS, o.c., n.1172; ROSS, o.c., p.727.

riamente tiene que ser también continuo; porque lo que existe siempre, es continuo, mientras que lo que está meramente en sucesión no es continuo. Pero si es continuo, es uno; y será uno si es uno el motor y uno lo movido; porque, si el motor y lo movido son siempre distintos, el movimiento no será continuo, sino meramente sucesivo...

10

567 Determinados estos puntos, resulta evidente que es imposible que el primer motor inmóvil tenga magnitud alguna. Pues, si tiene magnitud alguna, ésta tendrá que ser o finita o infinita. Ahora bien, hemos probado en nuestros libros sobre la física que no puede haber una magnitud infinita, y acabamos de demostrar que es imposible que una magnitud finita tenga una fuerza infinita y que algo sea movido durante un tiempo infinito por una magnitud finita. Mas el primer motor causa un movimiento eterno y en un tiempo infinito: es, pues, claro que es indivisible, sin partes, y que no tiene magnitud alguna.

Del alma

EDICIÓN CITADA: *Aristóteles, Tratado del alma*, traducción directa del griego por A. ENNIS, S. I. (Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, México 1944).

BIBLIOGR. GEN.: SANTO TOMÁS, *In Aristotelis libros de Anima Expositio*, en *Opera omnia* vol.20 (Parma 1866); E. BARBOTIN, notas a *Aristote, De l'âme*. Texte établi par A. JANONE (Les Belles Lettres, París 1966) p.I-XXIV (bibl. p.XLIII); P. SIWEK, *Aristotelis De anima libri tres*, graece et latine, edidit, versione auxit, notis illustravit (Roma 1933); F. A. TRENDLENBURG, *Aristotelis De anima libri tres*, ad interpretum graecorum auctoritate et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit, ed. altera emendata et aucta (Berlín 1877); M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (París 1934); F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Lovaina-París 1948) bibl. p.319-330; P. SIWEK, *L'évolution de la psychologie d'Aristote. Théorie de Nuyens*: Aquinas 14 (1971) 570-601; CH. LEFEVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie* (Lovaina 1972); W. D. ROSS, *Aristotle, De Anima*, edited, with Introduction and Commentary (Oxford 1961).

LIBRO I

I

568 Convencidos de que el conocimiento en general es una cosa excelente y de inapreciable valor en sí misma, y de que un determinado conocimiento debe preferirse a los otros, o bien por su más exacta investigación, o por el objeto más noble y admirable de que trata; tenemos por acertado el conceder el primer puesto a la ciencia del alma por ambas consideraciones. Porque es notorio que su conocimiento importa mucho para alcanzar toda verdad, pero sobre todo para adquirir la ciencia de la naturaleza, ya que el alma es como el principio de cuanto vive.

Pretendemos, pues, investigar científicamente y conocer, en primer término, su naturaleza y sustancia, y luego las propiedades que le convengan por razón de su naturaleza; de las cuales, unas nos parecen afecciones propias del alma misma. y las otras parecen existir en los seres vivientes (en el compuesto de alma y cuerpo) por razón de la misma.

569 Obtener una firme convicción sobre el alma es una de las cosas más difíciles. Porque siendo común a muchos objetos esta investigación (a saber, el problema acerca de la sustancia y esencia de cada cosa), podría obviamente creerse que hay un solo método aplicable a todas las cosas cuya sustancia queramos conocer, del mismo modo que es una la manera de demostrar las propiedades accidentales; de modo que sólo tendríamos que determinar cuál es este método único... Pero, si no existe un método único y común para investigar lo que cada cosa es, el trabajo resulta aun más difícil: será necesario determinar en cada caso particular el método apropiado. Y aun cuando apareciera claro que el método debe ser la demostración o la división o algún otro, quedarían todavía muchas dificultades y dudas acerca de los principios de que se había de partir en esta investigación. Porque los principios de unas cosas son diferentes de los de otras, como los principios de los números difieren de los de las superficies.

570 Antes de nada será sin duda conveniente determinar a qué género pertenece el alma y cuál es su naturaleza: si

568-573 SANTO TOMÁS, o.c., I, lect.2; G. MOVIA, *Note sul primo capitolo del "De anima" de Aristotele*. Scritti in onore de C. Giacon (Padua 1972) p.87-101.
568 BARBOTIN, o.c., p.99 nota 1.3; SIWEK, *Arist. De an.* p.67 nota 1-6, p.68 nota 7; TRENDLENBURG, o.c., p.155-157.

569 BARBOTIN, o.c., p.99 nota 1-2; SIWEK, o.c., p.68 nota 8-9; TRENDLENBURG, o.c., p.160-166.

570 BARBOTIN, o.c., p.99 nota 2; SIWEK, o.c., p.69 nota 10-13; TRENDLENBURG, o.c., p.166-168.

es individuo o sustancia, o cualidad o cantidad, o bien algún otro de los predicamentos descritos. Luego hay que investigar si pertenece a los entes en potencia, o más bien a los entes en acto: cuestión de no poca importancia. También hay que establecer si es divisible o indivisible, y si todas las almas son homogéneas o no; y si no lo son, si difieren sólo en la especie o en el género. Porque los que actualmente tratan del alma reducen su investigación al alma humana.

Tampoco se nos ha de pasar por alto el saber si existe una sola definición del alma, como una es la definición de animal; o si, por el contrario, es distinta la definición de cada alma, como distinta es la definición de caballo, perro, hombre y dios. Porque la noción universal de animal o no es nada, o es lógicamente posterior: lo mismo se diga de cualquiera noción común que se predique. Y si no existen muchas almas, sino diversas partes de una sola, hay que determinar si conviene investigar primero toda el alma, o sus partes. Difícil también es determinar cuáles de estas partes son por su naturaleza diferentes de las otras, y qué es lo que conviene estudiar primero, si las partes o sus operaciones, si la inteligencia o el entendimiento, si la sensación o la facultad sensitiva, y así de las demás. Y si antes que nada se han de examinar las operaciones, podrá todavía alguien dudar si es más conveniente analizar antes sus objetos correspondientes, por ejemplo, antes al objeto sensible que a la facultad sensitiva, antes al objeto inteligible que al entendimiento.

571 Parece también que no sólo el conocer la esencia de una cosa es útil para estudiar científicamente las causas de los accidentes propios de cada sustancia (como en matemáticas es útil conocer qué es una recta y qué es una curva, qué es línea y qué es superficie, para saber a cuántos rectos equivalen los ángulos del triángulo), sino que también los accidentes ayudan a conocer la esencia de las cosas. Porque una vez que tengamos alguna noción de todos o de algunos accidentes, según se presentan a nuestra experiencia, podremos con más certeza decir algo sobre la sustancia; puesto que el principio de toda demostración es lo que la cosa es; de suerte que todas aquellas definiciones con cuya ayuda no podemos conocer las propiedades de las sustancias, ni aun deducirlas fácilmente, son manifestamente vanas expresiones dialécticas.

572 Las afecciones del alma presentan un problema especial: ¿pertencen todas al sujeto del alma (al compuesto de

571 SIWEK, o.c., p.69 nota 14-15; TRENDLENBURG, o.c., p.168-169.

572 SIWEK, o.c., p.69 nota 16-17, p.70 nota 18; TRENDLENBURG, o.c., p.169-171.

alma y cuerpo), o hay alguna que sea tal vez exclusiva del alma? La solución es necesaria, pero no fácil. Respecto de la mayoría de las mismas es cosa clara que ni obran ni reciben la acción sin el concurso del cuerpo: así, la ira, el valor, el deseo y cualquiera sensación. La intelección especialmente parece propia de sola el alma. Si, empero, es una especie de fantasía, o al menos no es independiente de ésta, tampoco podrá aquélla existir sin el cuerpo. Si, al contrario, hay alguna operación o afección propia de sola el alma, es posible que el alma pueda existir separada. Mas si nada hay exclusivo de la misma, tampoco existirá separada, sino que le acontecerá lo que vemos en la recta, que, como tal, posee muchas propiedades, como es de ser tangente a una esfera de bronce en un punto; pero si está separada, no tocará este punto, por cuanto su inseparabilidad consiste en que no puede existir sino en algún cuerpo. Parece también que todas las afecciones del alma están en el cuerpo: la ira, la mansedumbre, el temor, la misericordia, la audacia, la alegría, el amor y el odio; porque al existir ellas padece algo el cuerpo. Señal de esto es que a veces no se produce ira ni temor a pesar de los fuertes y manifiestos estímulos; y en otras ocasiones, con pequeños y débiles estímulos, se produce fuerte conmoción, cuando el cuerpo está enardecido y en un estado análogo al del que está airado. Prueba más clara es la siguiente: sin que acontezca nada terrible, se sienten las afecciones del hombre aterrorizado.

Siendo esto así, se deduce que las afecciones son formas subsistentes en la materia. De manera que sus definiciones deben expresarse de este modo: la ira es una especie de movimiento de tal cuerpo, o de tal parte, o de tal facultad, producido por tal objeto o por tal causa.

573 Por esto precisamente toca al físico tratar del alma en general, o en particular de tal alma. De diferente modo, sin embargo, habría de definir el físico y el dialéctico cada una de las afecciones, por ejemplo, qué es la ira. El dialéctico dirá que es un apetito de venganza, o algo semejante; el físico la definirá como una ebullición de la sangre o de algo cálido que está cerca del corazón. El uno atiende a la materia; el otro, a la forma y definición; porque la definición, que es la forma de la cosa, es necesario que, si realmente existe, esté en determinada materia. Así, por ejemplo, la definición de casa es: una techumbre que libra de las molestias ocasionadas por los vientos, las lluvias y los calores; pero otro dirá que es

573 BARBOTIN, o.c., p.99 nota 3.5; SIWEK, o.c., p.70 nota 19-20; TRENDLENBURG, o.c., p.172-175.

un conjunto de piedras, ladrillos y maderas; y un tercero afirmará que es una forma existente en estas últimas cosas por causa de aquellas primeras. ¿A cuál de éstos hay que llamarle físico? ¿Al que sólo se ocupa de la materia e ignora la definición formal, o al que sólo atiende a esta última, o más bien, al que comprende ambas cosas? ¿Cómo, pues, hemos de llamar a los otros dos? ¿No será acaso que no hay pensador que trate de las propiedades inseparables de la materia sin que pretenda separarlas en algún modo? Pero el físico trata de cuantas cosas constituyen acciones o pasiones de tal cuerpo o de tal o cual materia. De las cosas que no tienen este modo de ser, otros se ocupan; y según fuere el caso, algunas competen al artífice, al carpintero o al médico. De las cosas que son inseparables de hecho, pero que no se consideran como afecciones de un determinado cuerpo, sino en abstracto, se ocupa el matemático. Las que son separables de la materia, las considera el primer filósofo (metafísico).

Pero volvamos al punto de donde partimos. Decíamos que las afecciones del alma son inseparables de la materia física de la vida animal, en la cual están tales pasiones, como la ira y el temor, sin que por eso tengan el modo de ser de la línea y de la superficie.

LIBRO II

I

574 Baste lo dicho sobre lo que pensaban los antiguos acerca del alma. Comenzando de nuevo desde el principio de la cuestión, procuremos determinar cuál es la naturaleza del alma y cuál su más común definición.

A un determinado género de seres los llamamos sustancia; y a ésta la llamamos materia si, por sí misma, no es algo real ("un todo"); y forma y especie, si se le puede aplicar el término "un esto" (tode ti); finalmente, existe un tercer género de sustancia compuesta de los anteriores. La materia es potencia, y la forma es acto; y de ésta distinguimos dos sentidos: el uno equivalente a la ciencia (habitual), y el otro, al conocer actual.

575 Entre las sustancias se cuentan comúnmente los cuerpos, y esencialmente los cuerpos naturales, porque éstos son los principios de los demás. Algunos cuerpos naturales tienen

574-579 SANTO TOMÁS, o.c., l.2 lect.1; J. OWENS, *Aristotle's definition of soul*: Philomathes (1971) 125-145.

574-577 TRENDLENBURG, o.c., p.242-262.

574 SIWEK, o.c., p.183 nota 130-132; TRENDLENBURG, o.c., p.262-268.

575 SIWEK, o.c., p.183 nota 133-134; p.184 nota 135-138; TRENDLENBURG, o.c., p.268-269.

vida, otros carecen de ella. Entendemos por la vida el alimentarse por sí mismo, el crecer y el decaimiento. De donde se sigue que todo cuerpo natural que participa de alguna vida será sustancia y sustancia compuesta.

Y porque el cuerpo natural es un cuerpo perteneciente a una determinada especie, a saber "dotado de vida", el cuerpo no puede ser alma; porque el cuerpo no es una de las cosas que se atribuyen al sujeto, sino que constituyen al sujeto y a la materia. Por consiguiente, el alma es una sustancia en cuanto forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia. Pero la sustancia es acto. Luego el alma es el acto de un cuerpo de esta clase. Ahora bien, el acto puede considerarse al modo de la ciencia, o al modo del conocer actual. Y es claro que el alma es un acto considerado al modo de la ciencia, porque tanto el sueño como la vigilia suponen la existencia del alma: la vigilia corresponde al conocimiento actual; el sueño, al hábito de una ciencia que no se ejercita. Y como en el mismo individuo la ciencia es anterior a su ejercicio, por eso el alma es el primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia.

Pertenece a esta clase de cuerpo el que tiene órganos. También son órganos las partes de las plantas, aunque muy simples, por ejemplo, la hoja es la cubierta del pericarpio, como éste lo es del fruto; las raíces corresponden a la boca, porque introducen el alimento.

576 Así, pues, si se debe decir que hay algo común a toda alma, será el ser el acto primero del cuerpo natural orgánico. Por esto no es necesario inquirir si el alma y el cuerpo son una misma cosa, como no es necesario investigar si son una misma cosa la cera y la figura, y en general la materia de una cosa y esta misma cosa. Porque, aunque uno y ente se emplean en varios sentidos, en sentido riguroso, tanto uno como ente son actos (entelejeia).

Queda, pues, dicho en general qué es el alma: una sustancia en el sentido de la definición de una cosa. Es lo que constituye la esencia de un determinado cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera, por ejemplo, una segur, fuese un cuerpo natural, y preguntemos, ¿qué es la segur? Lo que lo indica manifiesta la sustancia y el alma de la segur; porque, separada aquella sustancia y alma, ya no existiría la segur más que de nombre. Tal como es, sólo es una segur (un cuerpo artificial). Pero el alma no es la forma y esencia de un cuerpo de esta clase, sino de un cuerpo natural determinado que tiene en sí el principio del movimiento y de la quietud.

576 SIWEK, o.c., p.184 nota 139-141; p.185 nota 142-143; TRENDLENBURG, o.c., p.269-272.

577 Conviene considerar en las partes del organismo lo que hasta aquí hemos dicho. Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Porque ésta es la esencia del ojo, en cuanto expresa su definición. El ojo es la materia de la vista, y pereciendo ésta, ya no existe el ojo sino de nombre, como un ojo pintado o de piedra.

Esto que se dice de las partes, se debe aplicar a todo el cuerpo del viviente. Porque de la misma manera que se relaciona una parte con otra, se relaciona el conjunto de los sentidos con el cuerpo sensitivo en cuanto tal. No el ente falto de alma, sino el que la tiene es el que está en potencia para vivir: el esperma y el fruto son tal cuerpo en potencia.

Así, pues, del mismo modo que un corte y una visión, así también el estado de vigilia es un acto; y el alma es un acto, como lo es la vista y lo es la potencia de un instrumento. El cuerpo es lo que está en potencia. Pero así como el ojo consta de la pupila y de la vista, así el animal, de cuerpo y alma.

Con lo cual queda probado que el alma no se puede separar del cuerpo, o algunas partes de la misma, si es que ella puede dividirse: porque el acto de algunas de ellas lo es de las mismas partes del cuerpo. Pero no hay dificultad en que algunas otras sean separables, ya que no son acto de ningún cuerpo. Por lo demás no parece claro si el alma es un acto del cuerpo, como el navegante lo es de la nave.

En esta forma general hemos querido definir o indicar algo sobre el alma.

2

578 ... Dado que la frase "con la cual vivimos y sentimos se puede entender de dos maneras, lo mismo que aquella "con lo cual sabemos" (ya que con ésta designamos, ora la ciencia, ora el alma; porque con ambas decimos que sabemos), y del mismo modo se puede entender de dos maneras aquella "con lo cual somos sanos" (ésta la aplicamos a la salud, o a determinada parte del cuerpo, o a todo el cuerpo), y supuesto que la ciencia y la salud son la forma, y cierta esencia y razón y como el acto de lo que es capaz de recibirlo: la ciencia lo es del que es apto para saber, la salud de lo que es capaz de ser curado (porque es cierto que el acto de los agentes se encuentra en el que padece y recibe alguna modificación); y, final-

577 BARBOTIN, o.c., p.31 nota 1; SIWEK, o.c., p.185 nota 144-146; TRENDLENBURG, o.c., p.272-276.

578 BARBOTIN, o.c., p.35 nota 1-2; SIWEK, o.c., p.187 nota 160-164; TRENDLENBURG, o.c., p.282-283.

mente, dado que el alma es aquello con lo cual primariamente vivimos, sentimos y entendemos, se deduce que ella es cierta razón y forma, y no materia ni sujeto. Pues, siendo triple la significación de sustancia, como hemos dicho: forma, materia y el compuesto de ambas, de las cuales la materia es la potencia, y la forma el acto; y como quiera que sólo el compuesto de ambos es un ser animado, no es el cuerpo el acto del alma, sino el alma es el acto de un cuerpo determinado. Por esto piensan bien los que creen que el alma no puede existir sin el cuerpo, y que tampoco es cuerpo. Ciertamente, no es cuerpo, sino algo del cuerpo; y por esto está en el cuerpo, y precisamente en determinado cuerpo; no siendo exacta la opinión de los antiguos, que la unían a un cuerpo sin determinar el modo y las características de éste; porque nada hay en el mundo que pueda recibir una cosa (forma) cualquiera que ella sea.

La razón prueba que esto es así; porque el acto de un ser sólo se origina naturalmente en lo que está en potencia respecto del mismo, y en su propia materia.

De todo esto se sigue que el alma es el acto y la razón de lo que tiene potencia para ser animado.

4

579 ... El alma es causa y principio del cuerpo viviente. Este se puede entender de muchas maneras. Pero el alma es causa juntamente según los tres modos que hemos definido; porque indica aquello de donde procede el movimiento; y aquello por cuya causa se efectúa; y, finalmente, el alma es causa por cuanto es la esencia de los cuerpos animados. Que sea la esencia, es evidente; porque la esencia es en todas las cosas la causa de su existencia; pero en los animales la vida es su existencia, y la causa y el principio de esta vida es el alma. A más de que la esencia del ser potencial es su acto.

5

580 Propuestas estas distinciones, tratemos de la sensación en general. La sensación, como hemos dicho, consiste en cierto movimiento y pasión; porque parece ser cierta alteración cualitativa. Algunos dicen que también en la sensación lo semejante padece la acción de lo semejante. En los tratados generales sobre

579 SIWEK, o.c., p.191 nota 185-186; TRENDLENBURG, o.c., p.290.

580-585 SANTO TOMÁS, o.c., l.2 lect.10.

580 BARBOTIN, o.c., p.102 nota 3-43; SIWEK, o.c., p.194 nota 200-205; TRENDLENBURG, o.c., p.296.

la acción y la pasión hemos aclarado en qué sentido es esto posible o imposible.

Pero aquí surge una dificultad. ¿Por qué no se da también la sensación de las mismas sensaciones? ¿Y por qué los sentidos no producen la sensación sin objeto externo, siendo así que en los sentidos hay fuego y tierra y los otros elementos, los cuales, ora en sí mismo, ora por sus cualidades, son objeto de la sensación?

581 Es evidente que la facultad sensitiva no es algo que está en acto, sino sólo en potencia. Le pasa, pues, lo que al combustible, que no se consume por sí mismo, sino que requiere algo que tenga la virtud de quemar; de lo contrario, ardería por sí mismo y ninguna necesidad tendría del fuego actualmente existente.

La palabra "sentir" puede significar dos cosas; porque decimos que oye y ve tanto del que tiene la potencia de ver y oír, aunque tal vez duerme, como del que ejerce la acción de ver y oír. De igual modo tiene un doble significado la palabra "sensación". Sensación en potencia, y sensación en acto. Lo mismo vale de esta otra palabra "sentir".

Procedamos al principio como si fueran lo mismo el padecer, el moverse y ejercer alguna acción; porque el moverse es una especie de acción, aunque imperfecta, como hemos dicho. Todas las cosas padecen y se mueven por el influjo de algo que puede obrar y que existe actualmente. Por esto ya hemos dicho que todas las cosas sufren alteración por influjo, en cierto sentido, de lo semejante, y en cierto sentido, de lo no semejante; porque sufre la alteración lo no semejante, que una vez alterado es ya semejante.

582 Hemos de hacer distinciones entre la potencia y el acto; porque hasta ahora vamos tratando de ellos muy en general.

Decimos de algo que sabe, o bien en el sentido con que lo decimos de un hombre por el hecho de que pertenece al género de los seres que tienen inteligencia y ciencia; o bien en el sentido con que decimos que sabe algo el que posee la ciencia gramatical. Mas no es la misma la potencia de saber en ambos casos: en el primero, el hombre sabe porque tal género de seres y tal materia tienen potencia para saber; en el segundo, porque, si no hay impedimento externo, puede el hombre, cuando quiere, actualizar su conocimiento. Por último, decimos que uno sabe cuando ya actualmente contempla una

581 SIWEK, o.c., p.194 nota 206-208; TRENDLENBURG, o.c., p.297.

582 BARBOTIN, o.c., p.102 nota 4-44; SIWEK, o.c., p.194 nota 209-210; TRENDLENBURG, o.c., p.298-299.

verdad, de modo que propiamente y en acto sabe que esto es A. Los dos primeros saben en potencia. De ellos, el uno sabrá actualmente cuando por la enseñanza cambie de cualidad y repetidamente pase de un hábito al contrario; el otro, si del poseer la sensación o la gramática, pero sin usarlas, pasa a la actuación de las mismas; lo cual supone un cambio muy distinto del anterior.

La pasión tampoco tiene un solo sentido; pues significa a veces la corrupción de un contrario por medio de otro; o mejor aún, la conservación de un ser en potencia por otro en acto, y que tiene con aquél la semejanza que tiene una potencia al acto con que está relacionado. De esta última manera, el que posee el hábito de la ciencia pasa al acto de contemplarla; lo cual o no es verdadera mutación (ya que consiste en un progreso del sujeto y de su acto), o por lo menos es un género de mutación distinto de lo común. Por esto no está bien decir que el que piensa padece, en el acto de pensar, una alteración, como tampoco el edificador cuando edifica.

583 Así, pues, es lógico que al proceso por el cual pasa de la potencia al acto el sujeto que entiende y piensa, no se le dé el nombre de enseñanza, sino algún otro. Y del sujeto que partiendo de la potencia de aprender y adquirir ciencia por el influjo de otro perito en enseñar y que la tiene actualmente, o bien hay que decir que no sufre alteración alguna, como hemos indicado; o bien que hay dos modos de alteración: uno que consiste en el tránsito a las disposiciones privativas (a saber, la sustitución de una cualidad por su contraria); el otro, en el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza (que es progreso y perfección de la cualidad existente).

584 Respecto del ente sensitivo, su primera mutación es producida por el progenitor; y una vez engendrado, posee ya la sensación, del mismo modo que la ciencia. La sensación en acto es semejante a la contemplación de una verdad, con una sola diferencia, y es que los objetos productores del acto de la sensación: lo visible, lo audible y los demás sensibles, están fuera del sujeto. La causa de esta diferencia radica en que la sensación actual es de lo singular, mientras que la ciencia es de los universales, los cuales de cierto modo se encuentran en el alma. Por esto está en manos del hombre el pensar cuando quiere; no así el sentir, que requiere la existencia de algún sensible. Lo mismo se ha de decir de la ciencia que versa sobre los sensibles, y por la misma causa, a saber, porque los sensibles

son de cosas singulares y externas. Pero más adelante habrá ocasión de tratar de los sensibles.

585 Por ahora sólo dejamos establecido que el ente en potencia tiene más de una significación: una, en el sentido en que decimos que un niño puede mandar un ejército; otra, en el sentido en que afirmamos esto de un adulto: del mismo modo acontece con la facultad sensitiva. Y porque la diferencia de estas dos potencias carece de nombre especial (aunque ya queda demostrado que son diversas, y por qué lo son), es necesario emplear estas expresiones "pasión y alteración", como si fueran nombres propios.

Como ya hemos indicado, la facultad sensible es potencialmente semejante a lo que es actualmente el objeto sensible. Cuando todavía no son semejantes, padece alteración la facultad sensitiva; pero una vez alterada ésta, se asemeja al objeto y es como él.

LIBRO III

2

586 ... Cada sentido, por consiguiente, lo es respecto de un determinado objeto sensible; está radicado en el sensorio en cuanto tal, y distingue las diferencias del objeto, por ejemplo, la vista distingue lo blanco y lo negro; el gusto, lo dulce y lo amargo; y así en los otros sentidos.

Puesto caso que distinguimos lo blanco de lo dulce y cualquiera cualidad sensible de otra, ¿con qué facultad sentimos que difieren? Sin duda tiene que ser con algún sentido, porque se trata de objetos sensibles. Con esto se ve patente que la carne no es el último sensorio, porque, si lo fuera, tendría que distinguir estas diferencias por medio del tacto. Tampoco las facultades separadas ente sí pueden apreciar la diferencia entre lo dulce y lo blanco, sino que éstos deben manifestarse a una misma facultad. De lo contrario, si yo sintiera una cualidad y tú otra, con eso sólo no aparecería la diferencia entre ambas. Hay que ser uno para poder decir que dos cosas difieren, como en realidad difieren lo dulce y lo blanco. Por consiguiente, una ha de ser la facultad que afirme esta diferencia; y como lo que afirma esto, uno también lo que piensa y siente.

Es, pues, claro que sensibles distintos no pueden ser distinguidos por facultades distintas; y que ni siquiera pueden hacerlo en distinto tiempo se verá por lo siguiente. Porque así como

585 SIWEK, o.c., p.195 nota 214; TRENDLENBURG, o.c., p.301.

586-588 SANTO TOMÁS, o.c., 1.3 lect.3.

586 BARBOTIN, o.c., p.72 nota 2; p.73 nota 1; SIWEK, o.c., p.310 nota 349; TRENDLENBURG, o.c., p.361-363.

583 SIWEK, o.c., p.194 nota 211; TRENDLENBURG, o.c., p.299

584 SIWEK, o.c., p.195 nota 212-213; TRENDLENBURG, o.c., p.300

es uno el que dice que lo bueno se distingue de lo malo, así cuando dice que lo uno difiere de lo otro, el tiempo no le es accidental, como cuando, por ejemplo, digo que tal y cual cosa difieren no queriendo significar que ahora difieren; sino que ahora dice que actualmente se diferencian: afirma, pues, las dos cosas a la par. Se trata, por consiguiente, de algo indivisible que percibe en un tiempo indivisible.

587 Parece, sin embargo, imposible que una misma cosa, en cuanto es indivisible, sea movida por movimientos contrarios en un tiempo indivisible. Porque, si lo percibido es lo dulce, mueve de un modo determinado al sentido o al entendimiento; si lo amargo, de un modo contrario; y de diverso modo, lo blanco. ¿Será que lo que discierne es al mismo tiempo numéricamente indivisible e inseparable, y lógicamente dividido? Podría, por tanto, percibir de algún modo los objetos diversos en cuanto dividida; y de algún modo en cuanto indivisa: lógicamente dividida, es indivisa en lugar y número.

Pero ¿no será esto imposible? Sólo si se la considera potencialmente puede una cosa ser la misma e idéntica con ambos contrarios, aunque lógicamente diversa de los mismos; pero, considerada en acto, es distinta, y no puede ser al mismo tiempo blanca y negra, ni recibir sus formas, si es que en esto consiste la sensación e intelección.

588 Sucede con esto, sin embargo, lo que con aquello que suele llamarse punto, que en cuanto es uno o dos, es indivisible o divisible. En cuanto la facultad que discierne es indivisa, es una y distingue los sensibles al mismo tiempo; mas en cuanto es dividida, ya que no es una, porque en el mismo tiempo usa dos veces del mismo signo. Por consiguiente, en cuanto emplea el límite como dos cosas, discierne dos objetos, los cuales están separados como pertenecientes a distintos (sentidos); en cuanto emplea el límite como una cosa, percibe juntamente los objetos.

Quede esto determinado sobre el principio en razón del cual llamamos sensitivo al animal.

4

589 En cuanto a la parte del alma con la que ésta conoce y juzga (ya sea ésta una parte realmente separable, ya sea sólo lógicamente separable y no en cuanto al espacio), hay que es-

587 TREDELENBURG, o.c., p.363-364.

588 TREDELENBURG, o.c., p.365-367.

589-592 SANTO TOMÁS, o.c., l.3, lect.7.

589 BARBOTIN, o.c., p.79 nota 1.5, p.106 nota; SIWEK, o.c., p.317 nota 378-384; TREDELENBURG, o.c., p.382-383.

tudiar cuál sea su diferencia específica y cómo se produce la intelección.

Si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en una pasión producida por influjo de lo inteligible, o en otra cosa semejante. Debe, pues, ser imposible, mas al mismo tiempo capaz de recibir la forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntica a ella; y debe guardar respecto de lo inteligible la misma relación que la sensación a lo sensible. Y, por consiguiente, dado que todo lo puede entender, debe estar libre de toda mezcla, para poder dominarlo todo, como dice Anaxágoras, esto es, para conocerlo, pues al aparecer una forma diversa de la suya la obstacularizaría y la destruiría. De manera que no es otra que ésta la naturaleza del entendimiento, estar en potencia.

590 Así, pues, la parte del alma llamada entendimiento (llamo así a aquello con que el alma piensa y juzga), no es ningún ser en acto antes de entender. Luego no es razonable decir que está mezclado con el cuerpo; porque en tal caso tendría alguna cualidad o de frialdad o de calor, o algún órgano como lo posee la facultad sensitiva; pero de hecho nada tiene. Por tanto, bien dicen algunos que el alma es el lugar de las formas, no toda el alma, sino la intelectiva, ni con las formas en acto, sino en potencia.

Que no es igual la imposibilidad de la facultad sensitiva a la intelectiva aparece claro considerando los sensorios y el sentido. El sentido no puede sentir después de un sensible demasiado intenso, por ejemplo, cuando ha oído sonidos muy fuertes no puede percibir otro sonido; ni ver ni oler, después de colores u olores muy intensos. Pero el entendimiento, después que ha entendido algo muy inteligible, entiende los inferiores no peor, sino mucho mejor; y esto acontece porque mientras la facultad sensitiva no puede estar sin el cuerpo, el entendimiento es separable.

Cuando el entendimiento se ha hecho cada uno de sus objetos al modo del sabio que actualmente posee la ciencia (y esto acontece cuando puede por sí mismo producir el acto), aun entonces está de alguna manera en potencia, si bien no del mismo modo que antes de aprender o descubrirla; y entonces puede también entenderse a sí misma.

591 Como quiera que no es lo mismo la extensión que su esencia (lo mismo vale para muchas otras cosas; no para

590 BARBOTIN, o.c., p.80 nota 3-4, p.81 nota 1, p.106 nota, p.107; SIWEK, o.c., p.317 nota 385-387; TREDELENBURG, o.c., p.384-388.

591 BARBOTIN, o.c., p.8 nota 1, p.80 nota 3-4, p.106 nota, p.107 nota 6; SIWEK, o.c., p.318 nota 388-392; TREDELENBURG, o.c., p.388-393.

todas, ya que en algunas se confunden estos dos conceptos); la carne y la esencia de la carne se disciernen, o bien por diversas facultades, o bien por la misma, pero diversamente afectada; porque la carne no existe sin materia, sino que (lo mismo que chato), es un esto en esto.

Por medio de la facultad sensitiva se discierne el calor y el frío, y todo aquello que en cierta proporción constituye la carne; pero la esencia de la carne se distingue por otra facultad, o enteramente separada de la sensitiva, o que con ella guarda la relación que una línea curva consigo misma cuando está enderezada.

Y en cuanto hace a los objetos de las matemáticas, lo recto tiene cierta correspondencia con chato en cuanto que ambos suponen una materia continua; pero la esencia de lo recto (si es verdad que la esencia de lo recto se distingue de lo recto), ya no corresponde a la de chato: son, pues, dos cosas diversas. Luego se perciben con diversa facultad, o con la misma, pero diversamente afectada.

En términos generales, como hay objetos separados de la materia, también lo está el entendimiento.

592 Alguien podrá objetar, si el entendimiento es algo simple e impasible, que nada tiene de común con ninguna cosa, como dice Anaxágoras, ¿cómo podrá entender, si el entender es una especie de pasión? En cuanto dos cosas tienen algo de común parece que la una opera, y la otra recibe la acción. Además, ¿es el entendimiento para sí mismo un objeto inteligible? Porque si el entendimiento es por sí y no por otra cosa inteligible, y si lo inteligible es uno específicamente; entonces, o bien el entendimiento estará en todas las demás cosas, o bien estará mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligible.

Por lo que se refiere a que la pasión se produce por alguna cosa común, ya antes hemos dicho que el entendimiento es en potencia, de algún modo, lo inteligible; aunque no lo es en acto, sino después de haber entendido. Lo inteligible debe estar en el entendimiento, así como la escritura está en la tablilla en que nada hay escrito todavía: de este modo están las cosas en el entendimiento.

El entendimiento es inteligible del mismo modo que los demás objetos inteligibles. Porque en lo inmaterial, el que entiende y lo que se entiende son una misma cosa; pues lo mismo es la ciencia teórica y lo que ella comprende. Después estudia-

remos por qué no siempre entendemos actualmente. En las cosas que tienen materia, cada inteligible está sólo en potencia. De aquí se sigue que tales cosas no tienen entendimiento (pues el entendimiento sólo es facultad de las mismas en cuanto libres de materia); y que el entendimiento es objeto inteligible.

5

593 Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos estos seres), y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un entendimiento tal que se hace todas las cosas; y otro tal que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Y este entendimiento es separable, impasible y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia.

La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual; pero considerada en absoluto, la ciencia en potencia no la precede. Pero el entendimiento activo no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio, el entendimiento pasivo está sujeto a la corrupción; y sin él nada puede entender.

6

594 La intelección de lo indivisible versa sobre aquellas cosas en las que no cabe el error. En cambio, en los que hay verdad o falsedad, se da siempre una cierta síntesis de los objetos inteligibles como si fueran una sola cosa. Como dijo Empédocles: "He aquí que la cabezas de muchos germinaron sin cuello", y que luego fueron combinadas por la amistad; así estos inteligibles separados se unen, por ejemplo, lo inconmensurable y el diámetro; si se trata de objetos pasados o futuros, el sujeto piensa el tiempo y lo compone con ellos. La falsedad no se encuentra sino en la composición; porque aun al decir

593 SANTO TOMÁS, o.c., 1.3 lect.10; BARBOTIN, o.c., p.82 nota 1-5, p.84 nota 3 p.106 nota, p.108 nota; SIWEK, o.c., p.320 nota 396-397, p.325 nota 398-401, p.326 nota 402-405; TREDELENBURG, o.c., p.401-409.

594-596 SANTO TOMÁS, o.c., 1.3 lect.11.

594 BARBOTIN, o.c., p.108 nota 1, p.108 nota; SIWEK, o.c., p.328 nota 406-412; TREDELENBURG, o.c., p.409-414.

592 BARBOTIN, o.c., p.81 nota 4-8, p.107 nota; SIWEK, o.c., p.319 nota 393-395; TREDELENBURG, o.c., p.397-400.

que lo blanco no es blanco, esto último fue agregado por composición. Todo esto se puede llamar también división. Pero el error y la verdad no sólo existen cuando digo que Cleón es blanco, sino también al decir que era o que será blanco. Lo que hace la síntesis es el entendimiento.

595 Como lo indivisible puede ser de dos maneras: o en acto, o en potencia, nada impide que el entendimiento entienda lo indivisible, por ejemplo cuando entiende una longitud (que es indivisible en acto), y que lo entienda en tiempo indivisible; pues también el tiempo es divisible o indivisible como la línea. De manera que no se puede decir qué parte de la línea entiende el entendimiento en cada mitad de tiempo; porque las partes no están sino en potencia mientras el todo no esté dividido. Pero si el entendimiento entiende por separado cada una de las mitades, divide juntamente el tiempo; y entonces piensa en varias líneas. Y si concibe la línea como compuesta de dos, el tiempo corresponde también a estas dos partes.

Lo que es indivisible, no cuantitativa, sino específicamente, se entiende en un tiempo indivisible y por un acto indivisible del alma. Sólo accidentalmente, y no como en lo externo, son divisibles la operación con la cual se entienden los indivisibles y el tiempo en que se entienden (hablamos de indivisibles en cuanto tales). En los extensos hay algo de indivisible (aunque sin duda no separado de ellos) que da unidad al tiempo y a la línea; y esto se encuentra igualmente en todo continuo, así en el tiempo como en la línea.

El punto, toda división, y todo lo que de este modo es indivisible se nos manifiesta como una privación. La misma explicación se puede aplicar a otras cosas, por ejemplo, el modo como se conocen lo malo y lo negro. En algún modo, debe ser por su contrario; el que conoce debe ser en potencia ambos, y en acto uno solo de ellos. Pero si alguna de las causas inteligibles no tiene contrario, se conoce a sí misma, está en acto y tiene existencia separada.

596 La locución, lo mismo que la afirmación, dice algo de alguna cosa y es, por tanto, verdadera o falsa. Pero en cuanto al entendimiento, no todo él lo está; pues aquel cuyo objeto es que es la cosa conforme a su esencia, está siempre en la verdad; pero no el que dice algo de alguna cosa; del mismo modo que la visión del objeto propio siempre es verdadera, pero no siempre es verdad que lo blanco sea o no un hombre; lo mismo pasa con la inmaterial.

595 BARBOTIN, o.c., p.83 nota 2-6; p.84 nota 1, p.108 nota; SIWEK, o.c., p.331 nota 421-422; TRENDLENBURG, o.c., p.415-420.

596 SIWEK, o.c., p.332 nota 423; TRENDLENBURG, o.c., p.420-422.

597 El conocimiento en acto es idéntico con su objeto. El conocimiento en potencia es, en cuanto al tiempo, anterior en un determinado sujeto; pero, en absoluto, ni siquiera es en cuanto al tiempo anterior; pues todo lo que se hace, proviene de un ser actual.

Es evidente que el objeto sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto; ni padece, ni se altera la facultad. Es, por consiguiente, una forma especial de movimiento. Porque el movimiento es el acto de lo imperfecto; pero simplemente el acto de la cosa que ha llegado a su perfección es diverso.

Así, pues, la sensación es semejante a la sola dicción y a la intelección; pero cuando el objeto es agradable o desagradable, entonces, como si afirmase o negase, lo persigue o huye de ello. El sentir un deleite o dolor es ejercer un acto mediante la facultad sensitiva acerca de lo bueno o malo en cuanto tales. En esto consiste la fuga y la apetición cuando se tienen actualmente; y la facultad que apetece y que huye no difieren mutuamente ni de la sensitiva; sólo son distintos sus conceptos.

598 Los fantasmas son, para el alma intelectiva, como sensaciones actuales. Cuando afirma o niega que un fantasma es bueno o malo, huye de él; por eso nunca tiene intelección el alma sin algún fantasma. Algo así como cuando el aire modifica la pupila, y ésta modifica a otra cosa (lo que igualmente sucede con el oído); pero lo último que recibe la modificación es algo uno, su único medio, aunque lógicamente múltiple.

Aunque ya se ha dicho con qué facultad se discierne la diferencia entre lo dulce y lo caliente, con todo, lo repetiremos ahora. Esta facultad es una especie de unidad, pero a manera del límite de dos cosas. Y como es idéntica analógica y numéricamente con las facultades que une, se relaciona con cada una de ellas como las cualidades entre sí. ¿Qué diferencia hay, pues, entre esta pregunta: "Cómo puede esta facultad discernir cualidades no homogéneas", y esta otra: "Como se disciernen los contrarios, por ejemplo, lo blanco y lo negro"? Sea, pues, la proporción: Como A, lo blanco, es a B, lo negro, así C es a D (a saber, como aquéllos, lo blanco y lo negro, entre sí). Vale también conmutándose la proporción. Si, pues, C y

597-598 SANTO TOMÁS, o.c., l.3 lect.11-12.

597 BARBOTIN, o.c., p.84 nota 3, p.188 nota; SIWEK, o.c., p.332 nota 424-428; TRENDLENBURG, o.c., p.423-425.

598 BARBOTIN, o.c., p.85 nota 1.4-6, p.108 nota; SIWEK, o.c., p.332 nota 430-434; TRENDLENBURG, o.c., p.425-434.

D están en una misma facultad, tendrán entre sí la misma relación que A y B: serán una sola cosa, aunque sus esencias difieran. Del mismo modo se relaciona la segunda proporción. El mismo raciocinio valdría si A fuese lo dulce y B lo blanco.

La facultad intelectual entiende las formas en los fantasmas, y porque en éstos como en aquéllas (las sensaciones) está determinado su objeto de prosecución o de fuga; por eso, aun ausente la sensación, puede ser movida cuando ejerce su acción sobre los fantasmas solamente...

8

599 Recapitulando lo que hemos dicho sobre el alma, repetiremos que ella es, en cierto modo, todas las cosas; porque los seres se dividen en sensibles e inteligibles, y el conocimiento se identifica de algún modo con lo cognoscible, como la sensación con lo sensible. Conviene ahora investigar cómo sucede esto.

Así, pues, el conocimiento y la sensación se dividen como las cosas; y el conocimiento y sensación en potencia corresponden a las cosas en potencia; si están en acto, a las cosas en acto. Las facultades sensitiva y cognoscitiva del alma son en potencia estas cosas: la intelectual es lo inteligible; la sensitiva, lo sensitivo. De donde se sigue que o son las cosas mismas o sus formas. Ahora bien, no son las cosas mismas, porque no es la piedra la que está en el alma, sino su forma.

600 Hay, por consiguiente, semejanza entre la mano y el alma. Como la mano es el instrumento de todos los instrumentos, así el entendimiento es forma de las formas, y el sentido es forma de lo sensible. Pero como ninguna cosa, según común sentencia, existe separada de la extensión, esto es, de las cosas sensibles, también los objetos inteligibles, tanto los llamados abstractos como los que son estados y afecciones de los objetos sensibles, existen en formas sensibles. Por eso, el que no tiene sensación no padece ni entiende nada; y cuando el entendimiento contempla algo, juntamente contempla un fantasma; los fantasmas son representaciones sensibles, pero sin materia.

La fantasía se distingue de la afirmación y de la negación; pues la verdad es una composición de ideas intelectuales.

Pero ¿en qué se diferencian los conceptos primitivos de los fantasmas? ¿Acaso no es porque ni estos ni otros conceptos son fantasmas, pero no pueden existir sin fantasmas?

599-600 SANTO TOMÁS, o.c., l.33 lect.13.

599 SIWEK, o.c., p.335 nota 438-439; TREDELENBURG, o.c., p.437-438.

600 M. D. PHILIPPE, *φαντασία in the philosophy of Aristotle*: Thomist 35 nota 440-444; TREDELENBURG, o.c., p.438-440.

Metafísica

EDICIÓN CITADA: *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, 2 vols., por V. GARCÍA YEBRA (Editorial Gredos, Madrid 1970).

BIBLIOGR. GEN.: SANTO TOMÁS, In XII Libros *Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, cura ac studio P. Fr. R. SPIAZZI, O. P. (Turin-Roma 1950; reimpr. 1964); P. FONSECA, *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, 3 vols. (Roma 1589); F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendens*, en *Opera omnia* XXV, XXVI (París 1856-1867); SILVESTRE MAURO, *Aristotelis opera omnia... illustrata* IV (París 1886); H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*; recognovit et enarravit, 2 vols. (Bonn 1848-1849; reimpr. 1960); G. COLLE, *Aristotele. La métaphysique, traduction et commentaire*, l.1 (Louvain-París 1912); l.2 y 3 (ibid., 1922); l.4 (ibid., 1931); J. TRICOT, *Aristotele. La métaphysique*, trad. nouvelle et notes 2 vols. (París 1948); W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary*, 2 vols. (Oxford 1948-1953) p.XIII-CLXI; (bibliogr. p.IX-XII); W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*; recognovit brevique adnotatione critica instruxit (Oxford 1957); G. REALE, *Aristotele. La Metafisica*; traduzione, introduzione, commento, 2 vols. (Nápoles 1968) bibliogr., vol.II p.458-502; E. OGGIONI, *Aristotele. La Metafisica*, tradotta da A. Eusebiotti, con una introduzione storica, analitica e filosofica (Padua 1950); V. GARCÍA YEBRA, *Metafisica de Aristóteles*, edición trilingüe, 2 vols. (Madrid 1970); S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica Aristotélica* (Madrid 1955); V. DÉCAIRE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote* (Montreal-París 1961); J. ROIG GIRONELLA, *El objeto de la metafísica según Aristóteles*: *Espíritu* 7 (1958) 28-34; P. AUBENQUE, y VARIOS, *Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne*: *Bull de la Soc. franç. Phil.* 58 (1964) n.1; S. MANSION, *Les apories de la métaphysique aristotélicienne*. Autour d'Aristote (Louvain 1955) p.141-180; D. F. PRO, *Evolución de la metafísica de Aristóteles*. *Actes du XI Congrès Intern. Phil.* XII (Amsterdam 1953) p.91-95.

LIBRO I

I

601 Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos,

601-615 REALE, o.c., I p.70-73; TRICOT, o.c., I p.1.

601-606 SANTO TOMÁS, o.c., n.1-35; ROSS, o.c., I p.115; REALE, o.c., I p.138 nota 1; D. PESCE, *Logica, linguaggio e comunicazione nel lib.I della metafísica di Aristotele*. *Atti del XII Congr. Intern. di Filos.* (Firenze 1967) p.193-197.

601 SANTO TOMÁS, o.c., n.1-8; ROSS, o.c., I p.115; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.3 nota 1; REALE, o.c., I p.138 nota 2.

éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido.

602 Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo, a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.

603 Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal, pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado.

604 Creemos, sin embargo, que el saber y el entender per-

602 SANTO TOMÁS, o.c., n.9-16; ROSS, o.c., I p.11-117; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.4 nota 3; REALE, o.c., I p.139 nota 3; p.140 nota 4; p.141 nota 5.

603 SANTO TOMÁS, o.c., n.17-22; ROSS, o.c., I p.118; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.6 nota 4; REALE, o.c., I p.141 nota 6.

604 SANTO TOMÁS, o.c., n.23-30; ROSS, o.c., I p.118; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.8 nota 5-6; REALE, o.c., I p.142 nota 7-9.

tenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos pueden y éstos no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

605 Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

606 Hemos dicho en la *Ética* * cuál es la diferencia entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada

605 SANTO TOMÁS, o.c., n.31-33; ROSS, o.c., I p.118; REALE, o.c., I p. 143 nota 10.

606 SANTO TOMÁS, o.c., n.34-35; ROSS, o.c., I p.119; REALE, o.c., I p.143 nota 10,12.

* *Et. Nic.* VI 1139b14-1140b8.

Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes *, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.

2

607 Y puesto que buscamos esta ciencia, lo que debiéramos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio, es probable que el camino quede más despejado. Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular.

También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio. Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios. Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además, la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada

607 SANTO TOMÁS, o.c., n.36-51; ROSS, o.c., I p.121-122; REALE, o.c., I p.144 nota 2-3; p.145 nota 4-8.

* Met. 981 a24ss (604).

cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre la más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda.

Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas.

608 Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos.) De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.

609 Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana

608-610 SANTO TOMÁS, o.c., n.52-68; O. ARDIDES, *El objeto de la ciencia suprema en los libros A, B y F de la Metafísica aristotélica*: Eidos 2 (1970) 148-172; REALE, o.c., I p.143 nota 1; V. DHONTT, *Science suprême et ontologie chez Aristote*: Rev. Phil. Lov. 59 (1961) 5-30; E. OGGIONI, *La filosofia prima di Aristotele* (Milán 1932); L. ELDERS, *Aristote et l'objet de la métaphysique*: Rev. Phil. Lov. 60 (1962) 165-183; A. MANSION, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*: Rev. Phil. Lov. 56 (1958) 165-221.

608 SANTO TOMÁS, o.c., n.52-63; ROSS, o.c., I p.123; A. H. CHROUST, *Philosophy starts in wonder* (Arist. Met. 982 b 12): Div. Thom. (Piac.) 75 (1972) 56-65; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.14 nota 11; REALE, o.c., I p.146 nota 9-11.

609 SANTO TOMÁS, o.c., n.64; ROSS, o.c., I p.123; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.16 nota 2; REALE, o.c., I p.146 nota 14; TRICOT, o.c., I p.10 nota 2.

es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, "sólo un dios puede tener este privilegio", aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones: pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna.

610 Mas es preciso, en cierto modo, que su adquisición se convierta para nosotros en lo contrario de las indagaciones iniciales. Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de lo que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas [a los que aún no han visto la causa], o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima). Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor, después que se ha aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geómetra como de que la diagonal llegara a ser conmensurable.

Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo método.

3

611 Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia

610 SANTO TOMÁS, o.c., n.66-68; ROSS, o.c., I p.123-124; REALE, o.c., I p.147 nota 15-16.

611-612 SANTO TOMÁS, o.c., n.69-74; REALE, o.c., I p.148.

611 SANTO TOMÁS, o.c., n.69-72; ROSS, o.c., I p.126-128; GARCÍA YERRA, o.c., I p.19 nota 16-18; REALE, o.c., I p.149 nota 2-4; p.150 nota 1-7; TRICOT, o.c., I p.11 nota 2; p.12 nota 1; A. SANDOZ, *Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote*: Rev. Phil. 35 (1934) 46-72.156-175.271-282; 37 (1937) 104-122.210-231.

o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.

612 Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la sustancia, pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre; del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella...

6

613 Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón, que, en general, está de acuerdo con éstos, pero tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos. Pues habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Natura-

612 SANTO TOMÁS, o.c., n.73-74; ROSS, o.c., I p.128-129; REALE, o.c., I p.152 nota 8; TRICOT, o.c., I p.13 nota 1-2; A. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore 1935).

613-615 SANTO TOMÁS, o.c., n.151-156; REALE, o.c., I p.174 nota 1.

613 SANTO TOMÁS, o.c., n.151-156; ROSS, o.c., I p.158-166; GARCÍA YERRA, o.c., I p.44 nota 35-39; REALE, o.c., I p.174 nota 2-3; p.175 nota 4-5; p.176 nota 6; TRICOT, o.c., I p.30 nota 2; A. CHERNISS, *Aristotle Metaphysics 987 a 32-b 7*: The Amer. Journ. of Philos. 76 (1955) 184-186; M. D. PHILIPPE, *La participation d'après Aristote*: Rev. Thom. 49 (1949) 254-277; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote* (Paris 1908, reimp. Hildesheim 1963).

leza en su conjunto, pero buscando en ello lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Este, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies.

614 Además, al lado de lo sensible y de las Especies admite las Cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes por una parte, de los objetos sensibles por ser eternas e inmóviles, y, por otra, de las Especies, por ser muchas semejantes, mientras que la Especie misma es sólo una en cada caso.

615 Y, puesto que las Especies son causas para las demás cosas, creyó que los elementos de aquéllas eran elementos de todos los entes. Así, pues, como materia, consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como sustancia, el Uno; pues a partir de aquéllos, por participación del Uno, las Especies eran los Números. Al enseñar que el Uno es sustancia, y que no se dice Uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y, al afirmar que los números eran las causas de la sustancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos. Pero el poner una Díada en lugar del Infinito como Uno y hacer el Infinito a partir de lo Grande y lo Pequeño, le era propio. Además, éste separa los números de las cosas sensibles, mientras que aquéllos dicen que las cosas mismas son números, y no atribuyen a las Cosas matemáticas una posición intermedia. Así, pues, el poner el Uno y los Números fuera de las cosas y no como los pitagóricos, y la introducción de las Especies, tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la Dialéctica); y el convertir en Díada la otra naturaleza, en el hecho de que los Números, fuera de los primeros, se generan cómodamente de ella como de una pasta blanda.

614 SANTO TOMÁS, o.c., n.157-158; ROSS, o.c., I p.166-168; REALE, o.c., I p.177 nota 7.

615 SANTO TOMÁS, o.c., n.159-166; ROSS, o.c., I p.169-176; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.47 nota 41-43; p.43 nota 44-46; REALE, o.c., I p.177 nota 8; p.179 nota 9; p.180 nota 10-12.

Pero sucede precisamente lo contrario. Pues no es razonable así. Estos filósofos, en efecto, hacen salir de la materia muchas cosas; pero la Especie sólo genera una vez, y, evidentemente, de una sola materia sólo sale una mesa, mientras que el que induce la Especie, siendo uno, hace muchas...

LIBRO II

I

616 La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, ¿quién puede no dar en una puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte nuestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza. Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, nos faltarían muchas melodías. Pero, sin Frinis, tampoco habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad; pues de algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron causa de que llegaran a existir éstos.

617 Y también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo esta dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presen-

616-619 REALE, o.c., I p.259-260; TRICOT, o.c., I p.54; COLLE, o.c., I p. 173-176; A. JAANONE, *Il libro 2^o dell'ottavo della metafisica di Aristotele*. Atti del XII Congr. Intern. di Fil. (Firenze 1960) p.139-145.

616-617 SANTO TOMÁS, o.c., n.273-288.

616 SANTO TOMÁS, o.c., n.273-288; ROSS, o.c., I p.214-215; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.84 nota 2; REALE, o.c., I p.260 nota 2; TRICOT, o.c., I p.60 nota 1; C. ABPE, *Das Argument τριπλῶς ἀνθρώπων*: Hermes 76 (1941) 171-207.

617 SANTO TOMÁS, o.c., I n.289-298; REALE, o.c., I p.260 nota 7; COLLE, o.c., I p.176-180; TRICOT, o.c., I p.61 nota 1-2.

te. Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser.

2

618 Por lo demás, es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta ni según la especie. En efecto, ni en el sentido de la causa material es posible que tal cosa proceda de tal cosa hasta el infinito (por ejemplo, la carne de la Tierra, y la Tierra del Aire, y el Aire del Fuego, y así sucesivamente), ni en el sentido de la causa de donde procede el principio del movimiento (por ejemplo, que el hombre sea puesto en movimiento por el Aire, y éste por el Sol, y el Sol por el Odio, y que de esto no haya nunca fin). Asimismo, tampoco es posible que aquello en vista de lo cual se hace algo proceda al infinito; que el pasear sea en vista de la salud, y ésta en vista de la felicidad, y la felicidad en vista de otra cosa, y que así siempre una cosa sea en vista de otra. Y lo mismo en cuanto a la esencia. En efecto, para las cosas intermedias, que tienen un término último y otro anterior, necesariamente será el anterior causa de los que le siguen. Pues, si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero; no, ciertamente, el último, porque el término final no es causa de nada. Y tampoco el intermedio, pues sólo es causa de uno (y nada importa que el término intermedio sea uno o más de uno, ni que sean infinitos en número o finitos). Pues de los infinitos de este modo y de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta la presente. De suerte que, si no hay ningún término primero, no hay en absoluto ninguna causa...

Por lo demás, aunque fuesen infinitas en número las espe-

618 SANTO TOMÁS, o.c., I n.299-304; ROSS, o.c., I p.216-219; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.88 nota 1-3; COLLE, o.c., I p.181-182; REALE, o.c., I p.261 nota 1, p.262 nota 2-5, p.263 nota 6-7, p.264 nota 17.

cies de las causas, tampoco así sería posible conocer, pues sólo creemos saber cuando hemos llegado a conocer las causas; pero lo infinito por adición no es posible recorrerlo en tiempo finito.

3

619 El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente conocible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre, pueden más que el conocimiento acerca de ellas.

Unos, en efecto, no escuchan a los que hablan si no se habla matemáticamente; otros, si no es mediante ejemplos; éstos exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta; aquellos todo lo quieren con exactitud, y a los de más allá les molesta lo exacto, o por no poder seguir el razonamiento o por la enumeración de pequeñeces. El prurito de exactitud tiene, en efecto, algo de esto; de suerte que, como en los tratos, también en los razonamientos les parece a algunos impropio de hombres libres. Por eso es preciso aprender previamente cómo podrá ser comprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia. Y ninguno de los dos objetivos es fácil de alcanzar.

La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física; pues toda la Naturaleza tiene probablemente materia. Por consiguiente, hay que investigar primero qué es la Naturaleza; pues así veremos también claramente de qué cosas trata la Física [y si corresponde a una ciencia o a varias estudiar las causas y los principios].

619 SANTO TOMÁS, o.c., n.330-337; ROSS, o.c., I p.220-221; REALE, o.c., I p.270 nota 1-4.

LIBRO III

2

620 Examinemos, pues, en primer lugar, acerca de la cuestión que planteamos primero, si corresponde a una o a varias ciencias contemplar todos los géneros de las causas. ¿Cómo, en efecto, puede ser propio de una sola ciencia conocer los principios, no siendo éstos contrarios entre sí? Además, en muchos de los entes no se dan todos los principios. ¿Cómo, en efecto, ha de ser posible que haya en las cosas inmóviles un principio del movimiento o la naturaleza del bien, si todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza es un fin y, por tanto, una causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás cosas, y el fin y aquello en vista de lo cual se hace algo son fin de alguna acción, y todas las acciones se ejecutan con movimiento? Por consiguiente, en las cosas inmóviles no puede admitirse que éste sea el principio ni que haya algún bien en sí. Por eso tampoco en las matemáticas se demuestra nada mediante esta causa, ni hay ninguna demostración porque algo sea mejor o peor, sino que nadie se acuerda para nada de ninguna de tales cosas, por lo cual algunos sofistas, como Aristipo, despreciaban las Matemáticas. Pues decían que en las demás artes, incluso en las serviles, como la del carpintero o la del zapatero, todo se razona diciendo si es mejor o peor, mientras que las Matemáticas no se ocupan para nada de lo bueno ni de lo malo.

621 Ahora bien, si son varias las ciencias de las causas y cada una trata de un principio distinto, ¿cuál de éstas hay que decir que es la que buscamos, o a quién, de los que las poseen hay que considerar como el más conocedor del tema que nos ocupa? Pues cabe que en una misma cosa se den todos los modelos de las causas; por ejemplo, de una casa, la causa de donde procede el movimiento es el arte y el edificador, y aquello en vista de lo cual se hace es la obra; y la materia, tierra y piedras; y la especie, el concepto. Así, pues, a base de lo anteriormente expuesto, en cuanto a determinar a cuál de las ciencias se debe llamar Sabiduría, es razonable proclamar como tal a cada una. Pues, en cuanto que es la más digna

620-630 REALE, o.c., I p.259 nota 1.

620-636 REALE, o.c., I p.261 nota 1.

620-625 V. DHONDT, *Science suprême et ontologie chez Aristote*: Rev. Phil. Lov. 59 (1961) 5-30.

620 SANTO TOMÁS, o.c., n.369-371; ROSS, o.c., I p.227-229; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.105 nota 3-4; COLLE, o.c., I p.210-212; REALE, o.c., I p.261 nota 1.

621 SANTO TOMÁS, o.c., n.372-386; ROSS, o.c., I p.228-229; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.107 nota 6, p.108 nota 8; COLLE, o.c., I p.213-219; REALE, o.c., I p.263 nota 6-7.9-14.

de mandar y de dirigir y a la que las demás ciencias, como siervas, ni siquiera deben contradecir, es tal la ciencia del fin y del Bien (pues en vista de éste son las demás cosas); pero, en cuanto que ha sido definida como la ciencia de las primeras causas y de lo máximamente escible, sería tal la de la substancia. Pues, aunque puede saberse de muchos modos la misma cosa, decimos que sabe más de ella el que conoce qué es la cosa por su ser que el que lo conoce por su no ser, e incluso, de entre los que lo conocen por su ser, decimos que uno sabe más que otros, y que sabe sobre todo el que conoce qué es, no el que conoce su cantidad o cualidad o lo que por naturaleza puede hacer o padecer. Además, también en los otros casos, el saber cada cosa, incluso de aquellas que tienen demostración, sólo creemos que se da cuando sabemos qué es (por ejemplo, ¿qué es construir un cuadrado igual a un rectángulo?: hallar una media; y así en las demás cosas); y acerca de las generaciones y las acciones y acerca de todo cambio, cuando conocemos el principio del movimiento. Pero éste es diferente y opuesto al fin; por consiguiente, parece ser propio de distintas ciencias el contemplar cada una de estas causas.

622 Por otra parte, también acerca de los principios demostrativos puede dudarse si son objeto de una sola ciencia o de varias (y llamo demostrativas a las opiniones comunes a base de las cuales demuestran todos; por ejemplo, que todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y las demás proposiciones semejantes); ¿es una sola la ciencia de estos principios y la de la substancia, o son distintas?; y, si no es una sola, ¿a cuál de ellas hay que proclamar como la que ahora buscamos? Que sean objeto de una sola no es, ciertamente, razonable. ¿Por qué, en efecto, ha de ser más propio de la Geometría que de cualquier otra entender de estos principios? Ahora bien, si es igualmente propio de cualquiera, pero no es posible que lo sea de todas, así como no es propio de las otras, tampoco es propio de la que investiga las substancias conocer acerca de ellos. Y, al mismo tiempo, ¿en qué sentido habrá una ciencia de ellos? Pues qué es, de hecho, cada uno de estos principios, llegamos a conocerlo sin más (al menos como conocidos los usan también otras artes). Y, si hay una ciencia demostrativa acerca de ellos, será preciso que algún género sea sujeto, y que, de ellos, unos sean afecciones, y los otros, axiomas (pues es imposible que haya demostración acerca de todos), porque la demostración tiene

622 SANTO TOMÁS, o.c., n.387-392; ROSS, o.c., I p.230-231; REALE, o.c., I p.264 nota 16-20; COLLE, o.c., I p.219-222; TRICOT, o.c., I p.78 nota 2.

que partir de ciertas premisas, referirse a algo y demostrar algunas cosas. Resulta, pues, que de todas las cosas que se demuestran hay algún género único, pues todas las ciencias demostrativas utilizan los axiomas.

Por otra parte, si son distintas la ciencia de la substancia y la que trata acerca de estos principios, ¿cuál de las dos es naturalmente superior y anterior? Pues los axiomas son universales en grado máximo y principios de todas las cosas; y, si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá considerar lo verdadero y lo falso acerca de ellos?

623 Y, en suma, ¿es una sola la ciencia de todas las substancias, o son varias? Porque, si, en efecto, no es una sola, ¿de qué clase de substancia hay que decir que es esta ciencia? Y que una sola sea ciencia de todas no es razonable. En efecto, una sola sería entonces demostrativa acerca de todos los accidentes, puesto que toda ciencia demostrativa considera, acerca de algún sujeto, los accidentes propios partiendo de las opiniones comunes. Es, en efecto, propio de una misma ciencia considerar, acerca de un mismo género, los accidentes partiendo de las mismas opiniones. Pues aquello acerca de lo que se trata es objeto de una sola ciencia, y las opiniones desde las que se parte son propias de una sola, ya sea la misma, ya otra; de suerte que también los accidentes son objeto de una sola ciencia, ya los consideren estas dos, ya una sola compuesta de éstas.

624 Además, esta investigación, ¿es sólo acerca de las substancias, o también acerca de los accidentes de éstas? Por ejemplo, si el sólido es una substancia y si también lo son las líneas y las superficies, ¿es propio de la misma ciencia investigar estas cosas y los accidentes de cada género, acerca de los cuales hacen sus demostraciones las Matemáticas, o corresponde a ciencias distintas? Pues, si es propio de la misma, será también una ciencia demostrativa la ciencia de la substancia; pero generalmente se admite que no hay demostración de la quiddidad. Y, si corresponde a ciencias distintas, ¿cuál será la que considere los accidentes de la substancia? Explicar esto es, en efecto, muy difícil.

625 Y todavía, ¿se ha de admitir que sólo existen las subs-

tancias sensibles, o también otras además de éstas? ¿Y es uno solo, o son varios los géneros de las substancias, como afirman los partidarios de las Especies y de los Entes intermedios, acerca de los cuales dicen que versan las ciencias matemáticas? Pues bien, en qué sentido decimos que las Especies son causas y substancias por sí mismas, quedó expuesto en los primeros razonamientos acerca de ellas. Pero, aunque esta doctrina tiene dificultad en muchos sentidos, nada es más absurdo que afirmar que hay ciertas naturalezas además de las que vemos en el Cielo, y decir que éstas se identifican con las sensibles, excepto en que ellas son eternas y las otras corruptibles. Dicen, en efecto, que existe el Hombre en sí, el Caballo en sí y la Salud en sí, y no añaden más, haciendo algo así como los que dicen que hay dioses, pero de forma humana; pues ni éstos hacían otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos, al crear las Especies, más que cosas sensibles eternas...

4

626 Hay una dificultad próxima a éstas, la más ardua de todas y la que más necesario es considerar, acerca de la cual se impone tratar ahora. Pues, si no hay nada fuera de los singulares, y si los singulares son infinitos, ¿cómo es posible entonces conseguir ciencia de su infinidad? Todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal. Pero si esto es necesario, y si es preciso que haya algo fuera de los singulares, será necesario que los géneros estén fuera de los singulares, o bien los últimos o bien los primeros. Pero que esto es imposible, lo acabamos de ver al exponer las dificultades.

627 Además, si principalmente hay algo fuera del todo concreto cuando algo se predica de la materia, ¿es preciso que, en tal caso, haya algo fuera de todas las cosas, o que lo haya fuera de algunas y fuera de otras no, o que no lo haya fuera de ninguna? Si, en efecto, no hay nada fuera de los singulares, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles y no habrá ciencia de nada, a no ser que alguien diga que la sensación es ciencia. Y, además, tampoco habrá nada eterno ni inmóvil (pues todas las cosas sensibles se corrompen y están en movimiento). Pero si nada hay eterno, tampoco es posible

623-624 SANTO TOMÁS, o.c., n.393-398; ROSS, o.c., I p.230-231; REALE, o.c., I p.265 nota 22.

623 SANTO TOMÁS, o.c., n.393-398; ROSS, o.c., I p.230; REALE, o.c., I p.265 nota 23-26; p.266 nota 27-28; COLLE, o.c., I p.222-227; TRICOT, o.c., I p.79 nota 2.

624 SANTO TOMÁS, o.c., n.399-402; ROSS, o.c., I p.231; REALE, o.c., I p.266 nota 29-30, p.267 nota 31.

625 SANTO TOMÁS, o.c., n.403-409; ROSS, o.c., I p.231; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.113 nota 10; REALE, o.c., I p.267 nota 32; p.268 nota 33-35.

626-629 SANTO TOMÁS, o.c., n.443-465; REALE, o.c., I p.275 nota 1.

626 SANTO TOMÁS, o.c., n.443-448; ROSS, o.c., I p.240-241; COLLE, o.c., I p.251; REALE, o.c., I p.276 nota 2.

627 SANTO TOMÁS, o.c., n.449-453; ROSS, o.c., I p.241; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.126 nota 18; REALE, o.c., I p.276 nota 3-6; p.277 nota 7-10; COLLE, o.c., I p.252-256; TRICOT, o.c., I p.90 nota 2; p.91 nota 1.

que haya generación. Es necesario, en efecto, que haya algo que es generado y algo de lo que se genera, y que la última de estas cosas sea ingénita, puesto que la serie se detiene y es imposible que algo se genere del No-ente. Y todavía, si hay generación y movimiento, es necesario que haya también un término (pues no hay ningún movimiento infinito, sino que de todo movimiento hay un término, y no puede generarse lo que es imposible que llegue a ser generado; y lo que ha sido generado es necesario que exista desde el momento en que fue generado). Además, si la materia existe por ser ingénita, mucho más razonable aún es que exista la substancia que es lo que aquélla llega a ser al fin. Pues si no existe ni esto ni aquélla, nada existirá en absoluto; y si esto es imposible, necesariamente habrá algo fuera del todo concreto, y este algo será la forma y la especie.

628 Mas, por otra parte, si alguien admite esto, surge la duda de en qué cosas admitirá esto y en qué cosas no. Pues es claro que en todas no es posible admitirlo; no afirmaremos, en efecto, que hay alguna cosa fuera de las cosas concretas. Y, además, ¿será una la substancia de todas las cosas, por ejemplo, la de los hombres? Pero esto es absurdo. Pues son una todas las cosas cuya substancia es una. ¿Serán, entonces, muchas y diferentes? Pero también esto es irrazonable. Y, al mismo tiempo, ¿cómo llega la materia a ser cada una de estas cosas, y cómo es el todo concreto estas dos cosas?

629 Y, acerca de los principios, puede plantearse todavía esta dificultad: si son uno específicamente, nada será uno numéricamente, ni el Uno en sí ni el Ente en sí. Y ¿cómo será posible el saber, si no hay alguna unidad común a una totalidad? Por otra parte, si cada uno de los principios es numéricamente uno, y único, y no son, como en las cosas sensibles, distintos para cada una (por ejemplo, de esta sílaba, que es específicamente la misma, también los principios son específicamente los mismos; pero son diferentes en número); si, efectivamente, no es así, sino que los principios de los entes son numéricamente uno, no habrá ninguna otra cosa fuera de los elementos. Pues en nada se diferencia el decir “numéricamente uno” o “singular”. Llamamos, en efecto, “singular” a lo que es numéricamente uno, y “universal” a lo que se afirma de éstos. Del mismo modo que, si los elementos de la voz fueran numéri-

628 SANTO TOMÁS, o.c., n.454-459; ROSS, o.c., I p.242; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.126 nota 19; REALE, o.c., I p.277 nota 11-12; COLLE, o.c., I p.257; TRICOT, o.c., II p.92 nota 1-2.

629 SANTO TOMÁS, o.c., n.460-465; ROSS, o.c., I p.242; REALE, o.c., I p.278 nota 14-15; p.279 nota 16; COLLE, o.c., I p.259-261.

camente determinados, sería necesario que la totalidad de las letras fuera igual al número de los elementos, puesto que éstos no podrían repetirse ni una ni varias veces...

LIBRO IV

I

630 Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente, no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente.

2

631 Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad; esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o

630-631 SANTO TOMÁS, o.c., n.529-547.

630 SANTO TOMÁS, o.c., n.529-533; ROSS, o.c., I p.250-254; REALE, o.c., I p.320 nota 1-3; COLLE, o.c., I p.41-43; TRICOT, o.c., II p.109.

631-636 L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* p.137ss; REALE, o.c., I p.321 nota 1.

631 SANTO TOMÁS, o.c., n.534-547; ROSS, o.c., I p.255; REALE, o.c., I p.322 nota 2; p.323 nota 3; COLLE, o.c., II p.44-45; TRICOT, o.c., I p.110 nota 4; F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Friburgo 1862; reimpr. Darmstadt 1960).

porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente.

Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenecer, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo. Y, de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo; por ejemplo, la Gramática, que es una sola, considera todas las voces. Por eso también contemplar todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una.

632 Ahora bien, si el Ente y el Uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son, en cambio, como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitará el trabajo); pues lo mismo es "un hombre" que "hombre" y "hombre que es" que "hombre" y no significa cosa distinta "un hombre" que "un hombre que es", con la dicción reforzada (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también con el Uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el Uno no es otra cosa al margen del Ente, y, además, la substancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es. Por consiguiente, cuantas sean las especies del Uno, tantas serán las del Ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad; por ejemplo, corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar lo Idéntico y lo Semejante y las demás cosas tales. Y casi todos los contrarios se reducen a este principio. Pero limitémonos, en cuanto a éstos, al estudio que hicimos en la *Selección de los Contrarios*.

632 SANTO TOMÁS, o.c., n.548-562; ROSS, o.c., I p.254; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.154 nota 2-3; REALE, o.c., I p.324 nota 6; p.325 nota 7; p.326 nota 8-10; COLLE, o.c., II p.45-51; TRICOT, o.c., I p.118 nota 3; L. ROBIN, *La théorie platonicienne...*, p.147 nota 168; ELDERS, *Aristote et l'objet de la métaphysique*: Rev. Phil. Lov. 60 (1962) 165-183.

632-633 SANTO TOMÁS, o.c., n.548-563.

633 Y tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las substancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda. El ente, en efecto (y el Uno) tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañarán. Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación.

634 Y puesto que es propio de una sola ciencia contemplar los opuestos, y al Uno se opone la Pluralidad, y es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación o la privación (pues o bien decimos simplemente que no existe aquella cosa, o bien no existe en cierto género). Aquí, en efecto, añade al Uno una diferencia, además de lo implicado en la negación, pues la negación de aquello es ausencia, pero en la privación se da también cierta naturaleza subyacente, de la cual se dice la privación). [Al Uno se opone, pues, la Pluralidad]. De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo Otro, lo Desemejante, lo Desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la Pluralidad y el Uno; entre los cuales está también la Contrariedad; pues la Contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad. De suerte que, pues el Uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa. Mas, puesto que todas las cosas se refieren a lo primero, por ejemplo, todo lo que se dice uno se refiere al Uno primero, del mismo modo hay que afirmar que sucede también con lo Mismo, lo Otro y los Contrarios. De suerte que, habiendo distinguido en cuántos sentidos se dice cada cosa, igualmente habrá que explicar, en orden a lo primero en cada predicado, en qué sentido se dice en orden a ello; pues ésta se dirá por tenerlo; aquélla por hacerlo, y la de más allá, por otras razones semejantes.

635 Así, pues, está claro (como hemos dicho en las *Apo-*

633 SANTO TOMÁS, o.c., n.563; ROSS, o.c., I p.259; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.155 nota 4; REALE, o.c., I p.327 nota 11; COLLE, o.c., II p.51-58; TRICOT, o.c., I p.114 nota 1.

634-635 SANTO TOMÁS, o.c., n.564-571; ROSS, o.c., I p.260; REALE, o.c., I p.327 nota 12; p.328 nota 13-18; COLLE, o.c., II p.58-83.

635 SANTO TOMÁS, o.c., n.569-571; ROSS, o.c., I p.260; REALE, o.c., I p.328 nota 21-22; p.329 nota 23-24.

rias) * que corresponde a una sola ciencia razonar acerca de estas nociones y de la sustancia (y éste era uno de los problemas planteados), y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas. En efecto, si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo "Sócrates" que "Sócrates sentado", o si para cada contrario hay sólo otro, o qué es lo contrario, o en cuántos sentidos se dice? Y lo mismo acerca de las demás cosas semejantes. Pues bien, puesto que éstas son de suyo afecciones del Uno en cuanto uno y del Ente en cuanto ente, pero no en cuanto números, líneas o fuego, es evidente que es propio de aquella ciencia conocer qué son, y conocer también sus accidentes. Y los que las estudian de manera ajena a la Filosofía no yerran por esto, sino porque es antes la sustancia, acerca de la cual nada comprenden, puesto que así como hay también afecciones propias del Número en cuanto número, por ejemplo, la imparidad y la paridad, la conmensurabilidad y la igualdad, el exceso y el defecto, y éstas se dan en los números en sí y en sus relaciones mutuas (e igualmente lo sólido, lo inmóvil y lo movido, lo ingrático y lo pesante tienen sus afecciones propias), así también el Ente en cuanto ente tiene ciertas afecciones propias, y éstas son aquellas acerca de las cuales es propio del filósofo investigar la verdad...

636 Así, pues, que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente, y los atributos que le corresponden en cuanto ente, es manifiesto, y también es manifiesto que es la misma ciencia que contempla no sólo las substancias, sino también sus atributos, tanto los mencionados, como también acerca de lo anterior y lo posterior, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de los demás semejantes a éstos.

3

637 ... Así, pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda substancia, especular acerca de los principios silogísticos, es evidente. Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que sabe más acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y éste es el Filósofo.

636 SANTO TOMÁS, o.c., n.587; ROSS, o.c., I p.261.

637 SANTO TOMÁS, o.c., n.595-605; ROSS, o.c., I p.262-264; REALE, o.c., I p.332 nota 9-15; COLLE, o.c., II p.66-69; TRICOT, o.c., I p.121 nota 2.

637-640 LUKASIEWICZ, J. *On the principle of contradiction in Aristotle*: Rev. Met. Mor. 24 (1971) 483-509.

* B.1, 995b18-27; 2,997a25-34.

Y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas). Este es, pues, el más firme de todos los principios, pues se atiene a la definición enunciada. Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice. Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto (y añadamos también a esta premisa las puntualizaciones de costumbre), y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas...

4

638 Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido. Pero el culpable no será el que demuestra, sino el que se somete a la demostración; pues, al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento. Además, el que concede esto ya ha concedido que hay algo verdadero sin demostración

638 SANTO TOMÁS, o.c., n.611; ROSS, o.c., I p.268; REALE, o.c., I p.332 nota 1; p.334 nota 11-14; COLLE, o.c., II p.72-76.

[por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así].

639 Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí: que la expresión "ser" o "no ser" significa algo determinado; por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así. Además, si "hombre" significa una sola cosa, supongamos que ésta es "animal bípedo". Y por "significar una sola cosa" entiendo lo siguiente: si "hombre" es "tal cosa", y si algo es un hombre, "tal cosa" será la esencia del hombre...

640 Además, ¿acaso el que cree que algo, o bien es, o bien no es de cierto modo se equivoca, y el que afirma ambas cosas dice verdad? Pues, si este último dice verdad, ¿qué sentido tendrá decir que la naturaleza de los entes es tal? Y, si no dice verdad, pero se aproxima más a la verdad que el que piensa del primer modo, ya los entes serán de alguna manera, y esto será verdadero, y no simultáneamente también no verdadero.

Pero si todos igualmente yerran y dicen verdad, para quien tal sostenga no será posible ni producir un sonido ni decir nada. Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? De aquí resulta también claro que nadie está en tal disposición, ni de los demás ni de los que profesan esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no-dulce. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, en seguida busca estas cosas. Sin embargo, tendría que buscar y juzgar por igual todas las cosas si una misma fuese igualmente hombre y no-hombre. Pero, como hemos dicho, no hay nadie que no evite manifestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor. Y, si hacen esto no sabiendo

639 SANTO TOMÁS, o.c., n.612-613; ROSS, o.c., I p.268; REALE, o.c., I p.334 nota 15; COLLE, o.c., II p.76-77.

640 SANTO TOMÁS, o.c., n.652-658; ROSS, o.c., I p.271-272; REALE, o.c., I p.342 nota 39-40; p.343 nota 41-43; COLLE, o.c., II p.95-96.

científicamente, sino opinando, mucho más habrá que cuidar la verdad, como el que está enfermo debe cuidar más que el sano la salud. En efecto, el que opina, comparado con el que sabe científicamente, no se halla saludablemente dispuesto en orden a la verdad...

5

641 ... Pero la causa de tal opinión fue para estos filósofos que, si bien investigaban la verdad acerca de los entes, consideraron que sólo eran entes los sensibles; y a éstos les es inherente en gran medida la naturaleza de lo indeterminado y la del Ente tal como dijimos *. Por eso se expresan razonablemente, pero no dicen cosas verdaderas (pues esta apreciación es más justa que la de Epicarmo contra Jenófanes). Además, estos filósofos, viendo que toda esta naturaleza sensible se mueve, y que nada se dice con verdad de lo que cambia, creyeron que, al menos acerca de lo que cambia siempre totalmente, no es posible decir verdad. De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extremosa entre las mencionadas, la de los que afirman que heraclitizan, y tal como la tenía Cratilo, el cual, finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una. Pero nosotros contestaremos también a este argumento diciendo que es, en cierto modo, razonable que no crean que existe lo que cambia, cuando cambia, aunque también esto es discutible; pues lo que está perdiendo algo, tiene algo de lo que está siendo perdido, y algo de lo que deviene es ya necesariamente; y, en suma, si algo se está corrompiendo, habrá algo que es; y si algo está siendo generado, es necesario que haya algo de lo que se genera y algo por lo que es generado, y que esto no proceda al infinito...

7

642 Pero tampoco entre los términos de la contradicción cabe que haya nada, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar, de un solo sujeto, uno cualquiera. Y esto es eviden-

641 SANTO TOMÁS, o.c., n.681-686; ROSS, o.c., I p.276; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.195 nota 42; REALE, o.c., I p.347 nota 22-23.26; COLLE, o.c., II p.105-109; A. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore 1935).

642-643 A. MUNZI, *Il valore del principio di contraddizione nella filosofia di Aristotele*; Gregor. 8 (1927) 243-296.539-585; 9 (1928) 544-584; REALE, o.c., I p.352 nota 1.

642 SANTO TOMÁS, o.c., n.720-724; ROSS, o.c., I p.284-285; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.207 nota 54; p.208 nota 55-56; REALE, o.c., I p.353 nota 4-5; COLLE, o.c., I p.124.

* 1009a32.

te, en primer lugar, para quienes han definido qué es lo verdadero y lo falso. Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que No-ente no es, es verdadero; de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira. Pero ni se dice que el Ente no es o que es, ni que el No-ente es o que no es.

Además, o bien en medio de los términos de la contradicción habrá algo como lo gris en medio de lo negro y lo blanco, o como lo que no es ni uno ni otro en medio de hombre y caballo. Si, en efecto, lo hay así, no puede haber cambio (pues se cambia desde lo no bueno hacia lo bueno o desde esto hacia lo no bueno); pero lo cierto es que siempre parece haber cambio (pues no hay cambio sino hacia los opuestos e intermedios). Pero, si hay algo intermedio, también entonces puede haber cierta generación hacia lo blanco no desde lo no blanco; pero el hecho es que no se ve que la haya.

643 Además, todo lo pensado o entendido, o lo afirma o lo niega la mente—y esto es evidente por la definición—cuando dice verdad o mentira; cada vez que compone de tal modo, afirmando o negando, dice verdad, y cada vez que compone de tal otro modo, dice mentira. Y todavía, es preciso que haya algo además de todas las contradicciones, si no se habla por hablar; por consiguiente, alguien podrá decir algo que ni es verdad ni no verdad, y habrá algo además del Ente y del No-ente, de suerte que también habrá algún cambio además de la generación y la corrupción...

LIBRO V

I

644 Se llama *principio*, en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de la longitud y del camino será, por esta parte, éste, y por la contraria, el otro. En segundo lugar, se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; por ejemplo, la instrucción no debe a veces principiarse desde lo primero y desde el principio de la cosa, sino desde donde con más facilidad puede aprender el discípulo. En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse;

643 SANTO TOMÁS, o.c., n.724-727; ROSS, o.c., I p.285; REALE, o.c., I p.353 nota 4-5; COLLE, o.c., II p.124.

643-645 REALE, o.c., I p.406 nota 1; TRICOT, o.c., I p.159.

644 SANTO TOMÁS, o.c., n.749-760; ROSS, o.c., I p.291; REALE, o.c., I p.406 nota 2; p.407 nota 3-10.

por ejemplo, de una nave, la quilla; y de una casa, los cimientos; y de los animales, unos consideran principio el corazón; otros, el cerebro, y otros, cualquiera otra parte semejante. En cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse, y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio; por ejemplo, el hijo, desde el padre y la madre; y la lucha, desde la injuria. En quinto lugar, aquello según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los reinos y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de éstas, sobre todo las arquitectónicas. Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también las causas; pues todas las causas son principios.

645 Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello.

4

646 Se llama *naturaleza*, en un sentido, la generación de las cosas que crecen; por ejemplo, si uno pronunciara la *u* alargándola; en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales. Y se dice que crecen cuantas cosas tienen aumento a través de otro por contacto y unión natural, o por adherencia, como los embriones. Pero la unión natural se diferencia del contacto, pues en éste no es necesario que haya ninguna otra cosa además del contacto, mientras que en las cosas que están unidas naturalmente hay en ambas algo idénticamente uno, que hace que, en vez de tocarse, estén unidas naturalmente y sean una sola cosa en cuanto a la continuidad y la cantidad, pero no en cuanto a la cualidad. Y se

645 SANTO TOMÁS, o.c., n.760-762; ROSS, o.c., I p.291; REALE, o.c., I, p.408 nota 11-14; G. MORAL, *De la notion de principe chez Aristote*: Arch. Phil. 23 (1960) 487-511; 24 (1961) 497-516.

646-647 REALE, o.c., I p.416 nota 1; A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne* p. 20ss.

646 SANTO TOMÁS, o.c., n.808-820; ROSS, o.c., I p.296-297; REALE, o.c., I p.416 nota 2-3; p.417 nota 4; p.418 nota 5; p.419 nota 6-15; p.420 nota 17; L. CENCILLO, "Hyle", *Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus aristotelicum* (Madrid 1958).

llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua y de los utensilios de bronce, y la madera, de los de madera. Y lo mismo en las demás cosas. Pues de estos elementos es cada cosa, conservándose la materia primera; de este modo, en efecto, dicen que son también naturaleza los elementos de los entes naturales, mencionando unos el Fuego, otros la Tierra, otros el Aire, otros el Agua, otros alguna otra cosa semejante; unos, algunas de estas cosas, y otros todas éstas. Y, todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales; así lo entienden, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera, o, como dice Empédocles: "no hay naturaleza de ninguno de los entes, / sino que sólo hay mezcla y permutación de las cosas mezcladas, / pero se llama naturaleza entre los hombres". Por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente, aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen naturaleza si no tienen la especie y la forma. Por consiguiente, es por naturaleza lo que consta de estas dos cosas, como los animales y las partes de ellos.

647 Y es naturaleza no sólo la materia primera (y ésta, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es primero para ellos; pero, absolutamente, sin duda el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua), sino también la especie y la substancia; y éste es el fin de la generación. Y, por extensión, a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio; y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia.

647 SANTO TOMÁS, o.c., n.821-826; ROSS, o.c., I p.297-298; REALE, o.c., I p.420 nota 18-20; p.421 nota 21-24; TRICOT, o.c., I p.169 nota 2.

648 Se llama *ente*, uno por accidente, y otro, por sí. Por accidente decimos, por ejemplo, que el justo es músico, o que el hombre es músico, o que el músico es hombre, diciendo aproximadamente como si dijéramos que el músico edifica porque accidentalmente el edificador es músico, o el músico, edificador (pues decir que esto es tal cosa significa que tal cosa es accidente de esto), y así también en las cosas dichas. En efecto, cuando decimos que el hombre es músico, que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, decimos lo uno porque ambos atributos son accidentes del mismo sujeto, y lo otro, porque es accidente del ente, y que lo músico es hombre, porque lo músico es accidente de éste (y así se dice incluso que no lo blanco es, porque aquello de lo que es accidente *es*). Así, pues, las cosas que se dicen que son por accidente se dicen así, o porque ambas se dan en un mismo ente, o porque lo que se dice por accidente se da en algo que existe, o porque existe aquello mismo en lo que se da aquello de lo que ello mismo se predica.

649 Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos. Pues en nada se diferencia "un hombre es convaleciente" de "un hombre convalece", ni "un hombre es caminante" o "cortante" de "un hombre camina o corta", y lo mismo en los demás casos. Además, "ser" y "es" significan que algo es verdadero, y "no ser", no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates *es* músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates *es* no blanco, que esto es verdadero: Pero "la diagonal no es commensurable", significa que esto es falso.

650 Además, "ser" y "ente" significan unas veces lo dicho en potencia, y otras, en entelequia, de estos tipos de "ser" y "ente" mencionados; decimos, en efecto, que es vidente tanto lo que ve en potencia como lo que ve en entelequia, y, del

647 SANTO TOMÁS, o.c., n.821-826; ROSS, o.c., I p.297-298; REALE, o.c., I p.432 nota 1; p.433 nota 2.

648-653 F. BERTI, *Il concetto di ente come essere ed Aristotele*: Riv. Fil. neosc. 54 (1962) 66-68.

649 SANTO TOMÁS, o.c., n.889-896; ROSS, o.c., I p.306-308; REALE, o.c., I p.434 nota 3 p.437 nota 4; TRICOT, o.c., I p.181 nota 2.

650 SANTO TOMÁS, o.c., n.897; ROSS, o.c., I p.309-310; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.246 nota 11-12; REALE, o.c., I, p.437 nota 5.

mismo modo, decimos que sabe tanto lo que puede usar del saber como lo que usa de él, y que es reposado tanto lo que ya tiene reposo como lo que puede reposar. Y lo mismo en el caso de las substancias. En efecto, decimos que es un Hermes en la piedra, y que una parte de la línea es la mitad de la línea, y que es trigo el aún no maduro. Pero cuándo algo es en potencia y cuándo aún no, debe ser determinado en otro lugar.

8

651 *Substancia* se llaman los cuerpos simples, por ejemplo la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal.

Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el Número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.

LIBRO VII

I

652 "Ente" se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quiddidad y algo determinado,

651 SANTO TOMÁS, o.c., n.898-905; ROSS, o.c., I p.310; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.247 nota 13; REALE, o.c., I p.438 nota 1-4; p.439 nota 5-10; TRICOT, o.c., I p.183 nota 2.

651-655 M. D. PHILIPPE, *La sustancia en la lógica y en la filosofía primera de Aristóteles*: *Studium* 6 (1966) 73-128; B. R. COUSIN, *Aristotle's Doctrine of Substance*: *Mind* 42 (1933) 319-337; 44 (1935) 168-185; M. NOWAK, *A Key to Aristotle's "Substance"*: *Phil. and Phenom. Research* 24 (1936) 1-19; A. MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*: *Rev. Phil. Lov.* 44 (1946) 349-369.

652 SANTO TOMÁS, o.c., n.1265-1269; ROSS, o.c., II p.163; REALE, o.c., I p.566 nota 5 y 10, p.567 nota 12.

y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose "Ente" en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quiddidad, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este sentido. Por eso podría dudarse si "andar" y "estar sano" y "estar sentado" significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sano y lo que está sentado. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues "bueno" o "sentado" no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia. Ahora bien, "primero" se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la Substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. Pues de los demás categoremas, ninguno es separable, sino ella sola. Y en cuanto al enunciado, ella es lo primero (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Substancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿Qué es la substancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido...

653 Algunos afirman que las Especies y los Números tienen la misma naturaleza, y que las demás cosas derivan de ellos, como las líneas y las superficies, hasta llegar a la substan-

653 SANTO TOMÁS, o.c., n.1265-1269; ROSS, o.c., II p.163; REALE, o.c., I p.566 nota 5 y 10; p.567 nota 12.

cia del Cielo y a las cosas sensibles. Tenemos, pues, que considerar cuáles son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles. Pero antes debemos exponer sumariamente qué es la Substancia.

3

654 De la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas.

655 Ahora hemos dicho ya sumariamente qué es la Substancia, a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas. Pero no se debe proceder sólo así: pues no basta, ya que esto mismo es oscuro, y, además, la materia se convierte en substancia. Porque, si ésta no es substancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas las demás cosas, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no substancias (pues la cantidad no es substancia), sino que más bien es substancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquéllas: de suerte que, a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única substancia. Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa

654-655 REALE, o.c., I p.567 nota 1; R. CLAIR, *Le statut ontologique du "sujet" selon la métaphysique d'Aristote. L'aport de Métaphysique VII (21.3):* Rev. Phil. Lov. 70 (1972) 335-359.

654 SANTO TOMÁS, o.c., n.1270-1277; ROSS, o.c., II p.164-165; REALE, o.c., I p.568 nota 2-3; p.569 nota 4; TRICOT, o.c., I p.242 nota 1.

654-658 C. GIACON, *Substance et essence chez Aristote*. Act. XIV Congr. Intern. Phil. V p.264-272.

655 SANTO TOMÁS, o.c., n.1278-1298; ROSS, o.c., II p.165-166; REALE, o.c., I p.570 nota 5-10; p.571 nota 11; TRICOT, o.c., I p.244 nota 1.

de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predicán de la substancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa: ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales. Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que es substancia la materia.

Pero esto es imposible. En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia: y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia. Pero omitamos la substancia compuesta de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, pues es posterior y clara. Y también es manifiesta en cierto modo la materia. Debemos investigar, en cambio, acerca de la tercera, pues ésta es la más difícil. Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra investigación.

4

656 Y puesto que hemos comenzado distinguiendo los diversos sentidos que damos a la Substancia, y uno de éstos parecía ser la esencia, detengamos nuestra consideración en él. Pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza para todos pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del Ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de aquéllas.

657 Y, en primer lugar, hagamos acerca de él algunas aclaraciones de carácter lógico, a saber, que la esencia de cada cosa es lo que se dice de ésta en cuanto tal. Pues tu esencia no es el ser músico; pues no eres músico en cuanto eres tú mismo.

656-661 REALE, o.c., I p.572 nota 1.

657 SANTO TOMÁS, o.c., n.1306-1314; ROSS, o.c., I p.XCIVss; II p.168; REALE, o.c., I p.573 nota 3-4; p.574 nota 5-6.

Lo es, por consiguiente, lo que eres en cuanto tú mismo. Pero tampoco todo esto, pues no lo es lo que es en cuanto tal como lo blanco para una superficie, porque la esencia de una superficie no es la esencia de lo blanco. Pero tampoco el compuesto de ambos, la esencia de una superficie blanca, porque se añade lo mismo que se define. Así, pues, el enunciado en que no esté lo que se define, y que, sin embargo, lo enuncie, éste será el enunciado de la esencia de cada cosa; de suerte que si el ser de una superficie blanca es el ser de una superficie lisa, el ser de lo blanco y el ser de lo liso serán una misma cosa.

658 Y puesto que también según las demás categorías hay compuestos (pues hay algo que es sujeto para cada cosa, por ejemplo, para la cualidad y para la cantidad y para el cuándo y para el dónde y para el movimiento), debemos investigar si hay un enunciado de la esencia de cada uno de ellos, y si se da también para éstos la esencia, por ejemplo, para un hombre blanco [la esencia de hombre blanco]. Sea su nombre "vestido". ¿Qué es el ser de un vestido? Pero tampoco ésta es una de las cosas calificadas "en cuanto tales". O bien lo no en cuanto tal se dice de dos modos, y uno procede de adición y el otro no. Pues uno se dice porque se añade a otra cosa lo mismo que se define, como si uno, al definir el ser de lo blanco, dijera el enunciado de un hombre blanco; y el otro, porque se añade otra cosa a lo que se define; por ejemplo, si "vestido" significara "hombre blanco" y uno definiera "vestido" como "blanco". Ciertamente, "hombre blanco" es "blanco", pero no la esencia del ser blanco. Pero, entonces, el ser del vestido, ¿es una esencia de algo [o] en absoluto? ¿O no? Pues la esencia es lo mismo que la quiddidad; y, cuando una cosa se dice de otra, no es algo determinado; por ejemplo, el hombre blanco no se identifica con algo individual, si la individualidad corresponde sólo a las substancias; de suerte que sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición. Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de suerte que también "Íliada" será una definición), sino únicamente si es de algo primero; y son tales las cosas que se dicen no porque una se diga de otra. No habrá, pues, esencia de ninguna de las cosas que no son especies de un género,

658 SANTO TOMÁS, o.c., n.1315-1330; ROSS, o.c., II p.169; REALE, o.c., p.575 nota 7-10; p.576 nota 11-13; p.577 nota 14; p.578 nota 15; TRICOT, o.c., p.247 nota 1-2; p.248 nota 1; ROBIN, *La théorie platonicienne* p.85 nota 92.

sino tan sólo de éstas (pues éstas parecen decirse no por participación ni como afección ni como accidente). Pero también para cada una de las demás cosas habrá un enunciado que explique, si hay un nombre, qué significa que esto se dé en lo otro, o, en vez de un enunciado simple, otro más exacto; pero no habrá definición ni esencia.

659 ¿O también la definición, como la quiddidad, tiene varios sentidos? En efecto, la quiddidad significa, en un sentido, la substancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes. Pues así como "es" se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno primordialmente y a los demás secundariamente, así también la quiddidad se aplica absolutamente a la substancia, pero, de algún modo, también a los demás. Podemos, en efecto, preguntar qué es la cualidad, de suerte que también la cualidad se cuenta entre las quiddidades, pero no en sentido absoluto, sino que, así como hablando del No-ente dicen algunos lógicamente que el No-ente *es*, no en sentido absoluto, sino que *es* No-ente, así también la cualidad.

660 Así, pues, conviene tener también en cuenta el modo en que debemos hablar de cada cosa, pero no más que su modo de ser. Por eso ahora, puesto que ya está claro lo que se dice, debemos añadir que también la esencia se dará primordialmente y en sentido absoluto en la substancia, y secundariamente en los demás predicamentos, como también la quiddidad; no una esencia absoluta, sino la esencia de la cualidad o de la cantidad. Pues o bien se debe decir que estas cosas son entes por homonimia, por adición o sustracción, del mismo modo que también decimos que lo no escible es escible, puesto que lo exacto es decir que ni son entes por homonimia ni del mismo modo que la substancia, sino del modo que decimos que todo lo medicinal lo es por estar ordenado a una misma cosa, no porque sea una misma cosa, ni tampoco por homonimia; pues no se llaman medicinales un cuerpo y una acción y un instrumento ni por homonimia ni según una misma cosa, sino en relación con una cosa.

661 Pero la manera de hablar de todo esto es lo de menos. Una cosa está clara, y es que la definición en sentido primordial y absoluto y la esencia pertenecen a las substancias. Es cierto que también pertenecen de manera semejante a los demás pre-

659 SANTO TOMÁS, o.c., n.1331-1334; ROSS, o.c., II p.170-171; REALE, o.c., I p.578 nota 16-17.

660 SANTO TOMÁS, o.c., n.1335-1338; ROSS, o.c., II p.171; REALE, o.c., I p.578 nota 18-19; p.579 nota 20; TRICOT, o.c., I 250 nota 1-2.

661 SANTO TOMÁS, o.c., n.1339-1341; ROSS, o.c., II p.172; REALE, o.c., p.580 nota 22; TRICOT, o.c., I p.251 nota 1.

dicamentos, pero no primordialmente. Pues no es necesario, si afirmamos esto, que sea definición de esto lo que signifique lo mismo que un enunciado, sino lo mismo que cierto enunciado; y esto sucederá cuando se trate del enunciado de algo que sea uno, no por ser continuo, como la *Iliada* o cuantas cosas lo son por vinculación, sino si lo es en cuantos sentidos se dice "Uno". Y "Uno" tiene las mismas acepciones que Ente. Y "ente" significa, por una parte, una cosa determinada, y, por otra, una cantidad o una cualidad. Por eso también de "hombre blanco" habrá un enunciado y una definición, pero de otro modo que de lo blanco y de una substancia.

5

662 Pero si se niega que sea definición el enunciado formado por adición, surge una dificultad: ¿de cuál de las cosas no simples, sino unidas dos a dos, habrá definición? Es necesario, en efecto, explicarlas por adición. Tomemos como ejemplo "nariz" y "concavidad", y "chatez" como compuesto de ambas por estar la una en la otra. Ni la concavidad ni la chatez son una afección de la nariz accidentalmente, sino en cuanto tal. Y no se le aplican como lo blanco a Calias o a un hombre, porque Calias es blanco y accidentalmente también hombre, sino como lo masculino al animal, y lo igual a la cantidad, y como todas las cosas de las que se dice que se dan en otro en cuanto tales. Y éstas son de aquello a lo que pertenece esta afección, sin que sea posible explicarlo separadamente, como puede ser explicado lo blanco sin el hombre, pero no lo femenino sin el animal. De suerte que o no hay esencia ni definición de ninguna de estas cosas, o, si las hay, será de otro modo, como ya hemos dicho...

663 Está claro, por consiguiente, que sólo hay definición de la substancia. Pues si la hubiera también de las demás categorías, necesariamente sería por adición; por ejemplo, la de la cualidad y la de lo impar, pues no se explica sin el número, ni lo femenino sin el animal (y, al decir "por adición", me refiero a las cosas en que ocurre decir dos veces lo mismo, como en éstas). Y si esto es verdad, tampoco habrá definición de las cosas que implican dualidad; por ejemplo, del número

662-668 REALE, o.c., I p.580 nota 1; J. H. KESHER, *Aristotle on form, substance and universals: a dilemma*, Phronesis 16 (1971) 169-178.

662 SANTO TOMÁS, o.c., n.1342-1346; ROSS, o.c., II p.173-174; REALE, o.c., I p.581 nota 3-5; TRICOT, o.c., I p.251 nota 2; p. 253 nota 1.

663 SANTO TOMÁS, o.c., n.1347-1355; ROSS, o.c., II p.174-175; REALE, o.c., I p.582 nota 10-16.

663 SANTO TOMÁS, o.c., n.1347-1455; ROSS, o.c., II p.174-175; REALE, o.c., I p.583 nota 2-5; p.584 nota 6-7; TRICOT, o.c., I p.255 nota 1-3.

impar; pero no nos damos cuenta, porque los enunciados no se hacen con exactitud. Y si también de estas cosas hay definición, o bien es de otro modo, o bien, como hemos indicado, habrá que decir que definición y esencia tienen varias acepciones, de suerte que, en un sentido, no habrá definición de nada ni nada tendrá esencia excepto las substancias; pero, en otro sentido, sí. Queda, pues, claro que la definición es el enunciado de la esencia y que la esencia pertenece a las substancias, o exclusivamente, o en grado máximo, primordialmente y sin ninguna limitación.

6

664 Hay que considerar también si son lo mismo o distintas la esencia y cada cosa en particular. Pues esto preparará el camino para la investigación en torno a la substancia. Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia substancia, y de la esencia se dice que es la substancia de cada cosa. Es cierto que en las cosas que llamamos accidentales parecen ser distintas: por ejemplo, "hombre blanco" es distinto de "esencia de hombre blanco" (pues si fueran lo mismo, también "esencia de hombre" y "esencia de hombre blanco" serían lo mismo; pues, según dicen, es lo mismo "hombre" que "hombre blanco", de suerte que también lo serán la esencia de hombre blanco y la esencia de hombre. O bien no es necesario que las cosas accidentales se identifiquen con su esencia porque los extremos no lleguen a identificarse del mismo modo. Pero quizá pudiera parecer que sucede esto, es decir, que los extremos accidentales se identifican, por ejemplo, "ser blanco" y "ser músico". Mas todos admiten que no es así).

665 Pero en las cosas de las que decimos que son en cuanto tales, ¿serán necesariamente lo mismo, por ejemplo, si hay algunas substancias tales que no haya otras substancias ni otras naturalezas anteriores a ellas, cuales dicen algunos que son las Ideas? Pues si son distintos lo Bueno en sí y la esencia de lo Bueno, y el Animal en sí y la esencia del Animal, y la esencia del Ente y el Ente en sí, habrá otras substancias y naturalezas e ideas además de las dichas, y serán substancias anteriores éstas si la esencia es una substancia. Y si están desligadas unas de otras, de las unas no habrá ciencia y las otras no serán entes (y entiendo "estar desligadas" en el sentido de que ni lo Bueno en sí tenga la esencia de lo Bueno ni

664-668 REALE, o.c., I p.582 nota 1.

665 SANTO TOMÁS, o.c., n.1362-1371; ROSS, o.c., II p.177; REALE, o.c., I p.584 nota 8 y 9, p.585 nota 10 y 11; TRICOT, o.c., I p.257 nota 2.

ésta el ser Bueno). Pues hay ciencia de una cosa cuando conocemos su esencia, y esto se aplica igualmente a lo Bueno y a lo demás; de suerte que si la esencia del Bien no es el Bien, tampoco la del Ente será el Ente ni la del Uno será el Uno. Y, de igual modo, todas las cosas son su esencia o no lo es ninguna, de suerte que si la esencia del Ente no es el Ente, tampoco lo será en ninguna de las demás cosas. Además, lo que no tiene la esencia del Bien no es bueno. Por consiguiente, lo Bueno y la esencia del Bien se identifican necesariamente, como también lo Bello y la esencia de lo Bello, y lo mismo ha de decirse de todo lo que no se predica de otro, sino en cuanto tal y primariamente. En efecto, si esto se da, es suficiente, aunque no haya Especies, y quizá más aún si las hay (y, al mismo tiempo, es evidente también que, si las Ideas son como algunos dicen, el sujeto no será substancia, pues las Ideas serán necesariamente substancias, pero no se predicarán de un sujeto; pues serán por participación).

666 Así, pues, que cada cosa en sí se identifica con su esencia, y no accidentalmente, se ve por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su esencia, de suerte que también según la exposición se identificarán ambas necesariamente. Pero lo que llamamos accidental, por ejemplo, lo músico o lo blanco, por tener significación doble, no es verdad que se identifique con su esencia. En efecto, es blanco lo que tiene este accidente, y también el accidente; de suerte que en un sentido son lo mismo, pero en otro no son lo mismo la esencia y lo accidental; pues la esencia de lo blanco no es lo mismo que el hombre o que el hombre blanco, pero es lo mismo que la afección.

667 Y también parecería absurdo si alguien pusiera un nombre a cada una de las esencias; pues habría, además de ésta, otra; por ejemplo, para la esencia de caballo, otra esencia [de caballo]. ¿Y qué es lo que impide que algunas cosas sean directamente su esencia, si la esencia es substancia? Pero no sólo se identifican, sino que su enunciado es el mismo, como se ve también por lo dicho; pues no son accidentalmente uno la esencia del Uno y el Uno. Además, si fuesen distintos, se procedería al infinito; pues tendríamos, de una parte, la esencia del Uno, y, de otra, el Uno, de suerte que también en ellos se daría el mismo razonamiento. Es, pues, evidente que, en las cosas primeras de las que decimos que son parte

en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente.

668 Y las objeciones sofisticas contra esta tesis está claro que se resuelven con la misma solución que el problema de si es lo mismo Sócrates que la esencia de Sócrates; pues en nada se diferencian ni en cuanto a los fundamentos en que alguien podría basarse al preguntar ni en cuanto a las respuestas con que podría solucionarse con acierto. Queda, pues, dicho en qué sentido la esencia es lo mismo y en qué sentido no es lo mismo que cada cosa en particular.

7

669 De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente. Y todas las que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo. Y este último "algo" lo refiero a cualquier categoría; pues o bien serán esto o cuánto o cuál o dónde.

Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante, de la que decimos que son substancias en grado sumo—y todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia en cada una—; pero, en general, aquello desde lo que y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo, una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero ésta está en otro); pues un hombre genera a un hombre.

670 De este modo, pues, se generan las cosas que son generadas a través de la naturaleza. Y las demás generaciones se llaman producciones. Y todas éstas proceden o de arte o de potencia o de pensamiento. Pero algunas se producen también espontáneamente y por casualidad, casi como en las cosas que son generadas por naturaleza; pues algunas cosas también aquí se generan lo mismo que a partir de una semilla que sin semilla. Pero acerca de esto trataremos más adelante.

669-670 ROBIN, *La théorie platonicienne*... p.50ss.

669 SANTO TOMÁS, o.c., n.1381-1393; ROSS, o.c., II p.181-182; REALE, o.c., I p.589 nota 1; p.590 nota 2-5; p.591 nota 6-11.

670 SANTO TOMÁS, o.c., n.1394-1403; ROSS, o.c., II p.182; REALE, o.c., I p.592 nota 12-18.

666 SANTO TOMÁS, o.c., n.1372; ROSS, o.c., II p.177-178; REALE, o.c., I p.586 nota 12, p.588 nota 13 y 14.

667 SANTO TOMÁS, o.c., n.1373-1376; ROSS, o.c., II p.178-179; REALE, o.c., I p.588 nota 15-17; p.589 nota 18; ROBIN, *La théorie platonicienne* p.54-55.

671 ... Y puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo (pues cada parte, si se define bien, no se definirá sin su operación, la cual no existirá sin la sensación), de suerte que las partes del alma, por lo menos algunas, son anteriores al animal en conjunto, también será lo mismo individualmente; pero el cuerpo y sus partes son posteriores a esta substancia, y lo que se resuelve en tales partes como en su materia no es la substancia, sino el compuesto. Por consiguiente, tales partes son, en un sentido, anteriores al compuesto; pero, en otro sentido, no (pues no pueden existir separadas; porque un dedo no es dedo de un animal de cualquier modo, sino que un dedo muerto sólo es dedo de nombre). Y algunas son simultáneas, y en tal caso están las indispensables y sin las cuales no puede darse el concepto ni la substancia; por ejemplo, suponiendo que sea tal, el corazón o el cerebro; pues nada importa que lo sea uno u otro. Pero "el hombre" y "el caballo" y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas. Así, pues, hay partes de la especie (y llamo especie a la esencia) y del todo compuesto de la especie y de la materia [y de la materia] misma. Pero partes del enunciado son sólo los de la especie, y el enunciado es universal. Pues la esencia del círculo y el círculo, y la esencia del alma y el alma, son lo mismo.

672 Pero de la cosa concreta, por ejemplo, de este círculo determinado y de cualquier individuo sensible o inteligible—llamo inteligibles, por ejemplo, a los círculos matemáticos, y llamo sensibles, por ejemplo, a los de bronce y a los de madera—, de éstos no hay definición, sino que se conocen por inteligencia o por percepción sensible, y, una vez desaparecidos de la actualización, no está claro si existen o no existen; pero siempre se enuncian y se conocen mediante el enunciado universal. Y la materia en cuanto tal es incognoscible. La materia,

671 SANTO TOMÁS, o.c., n.1492-1498; ROSS, o.c., II p.199-200; REALE, o.c., I p.611 nota 22, p.612 nota 23; p.613 nota 25; CENCILLO, "Hyle" (Madrid 1958).

671-672 REALE, o.c., I p.606 nota 1.

672 SANTO TOMÁS, o.c., n.1492-1498; ROSS, o.c., II p.199-200; REALE, o.c., I p.611 nota 22; p.612 nota 23-24; p.613 nota 25; CENCILLO, "Hyle" (Madrid 1958).

una es sensible, y otra inteligible; sensible, por ejemplo, el bronce, la madera y toda materia movable; inteligible, la que está presente en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, por ejemplo, las cosas matemáticas...

673 Puesto que nuestra investigación trata de la substancia, volvamos sobre nuestro tema. Se dice que es substancia, como el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, también el universal. De los dos primeros hemos hablado ya (a saber, de la esencia y del sujeto del cual hemos dicho que subyace de dos modos: o siendo algo determinado, como el animal para las afecciones, o como la materia para la entelequia); pero también parece que el universal es para algunos causa por excelencia, y que es un principio. Por consiguiente, pasemos también a estudiarlo.

674 Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales. Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra; pero el universal es común, pues se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios. ¿De qué, entonces, será substancia el universal? O bien, en efecto, lo será de todas las cosas o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea. Pero si lo es de una, también las otras serán éstas; pues aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una.

675 Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto; pero el universal se dice siempre de algún sujeto. ¿O es que el universal no puede ser substancia como la esencia, pero puede estar incluido en ésta, como el Animal en el hombre y en el caballo? Entonces es evidente que hay cierto enunciado de él. Y nada importa que no haya enunciado de todas las cosas incluidas en la substancia; pues, a pesar de ello, el universal será substancia de algo, como lo es el Hombre del hombre en el que está presente; de suerte que nuevamente sucederá lo mismo; pues el Animal, por ejemplo, será substancia de aquello en lo que está contenido como cosa propia, y, además, es imposible y absurdo que lo que es determinado y substancia, si está compuesto, no esté compuesto de substancia ni de algo

673 SANTO TOMÁS, o.c., n.1566-1568; ROSS, o.c., II p.209; REALE, o.c., I p.621 nota 1; M. D. PHILIPPE, o.c.: *Studium* 6 (1966) 73-138; A. MANSION, o.c., p.349-369.

674 SANTO TOMÁS, o.c., n.1569-1574; ROSS, o.c., II p.210; REALE, o.c., I p.622 nota 8; ROBIN, *La théorie platonicienne des idées...* p.36 nota 35.

675 SANTO TOMÁS, o.c., n.1575-1583; ROSS, o.c., II p.210; REALE, o.c., I p.622 nota 9; p.623 nota 10-11; ROBIN, o.c., p.48ss.

determinado, sino de cualidades; pues la no-substancia y la cualidad serán antes que la sustancia y lo determinado. Y esto es imposible. Pues ni en cuanto al enunciado ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación es posible que sean antes las afecciones que la substancia; de lo contrario, serían también separables.

676 Además, en Sócrates habría una substancia en otra substancia; de suerte que sería substancia de dos cosas. Y, en suma, si son substancia del hombre y todos los seres que se enuncian de este modo, ocurre que ninguna de las cosas incluidas en el enunciado es substancia de nada ni existe fuera de aquéllos ni en otro; quiero decir que, por ejemplo, no hay ningún animal fuera de los animales particulares, ni ninguna otra cosa de las incluidas en los enunciados. Así, pues, de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los universales es substancia y que nada de lo que se predica de una manera común significa algo determinado, sino algo de tal cualidad. Y si no, resultan otros muchos inconvenientes y el "tercer hombre".

677 Y, además, es evidente también por lo siguiente. Es imposible que una substancia esté compuesta de substancias presentes en ella como en entelequia; pues las cosas que así son dos en entelequia nunca son una en entelequia; pero si son dos en potencia, pueden ser una (por ejemplo, la línea doble consta de dos medias líneas en potencia; pues la entelequia separa); de suerte que, si la substancia es una, no estará compuesta de substancias presentes en ella y de aquel modo que expone bien Demócrito; afirma, en efecto, que es imposible que de dos cosas se haga una, o de una, dos; pues convierte en substancias las magnitudes indivisibles. Es, por tanto, evidente que lo mismo sucederá con el número, si el número es, como dicen algunos, una composición de unidades; pues o bien la díada no es una, o no hay en ella una unidad en entelequia.

15

678 Y, puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo

676 SANTO TOMÁS, o.c., n.1584-1587; ROSS, o.c., II p.211; REALE, o.c., I p.623 nota 12; p.624 nota 13-15; C. ARPE, *Das Argument τριτος άνθρωπος*; Hermes 76 (1941) 171-207.

677 SANTO TOMÁS, o.c., n.1588-1589; ROSS, o.c., II p.211; REALE, o.c., I p.624 nota 16-18; J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris 1931).

678-679 F. BASSENCE, *Das τὸ ἐνὶ ἐλπίδι bei Aristoteles*; Phil. 104 (1960) 14-47.210-22.

678-680 REALE, o.c., I p.628 nota 1; ROBIN, *La théorie platon...* p.46 nota 47.

678 SANTO TOMÁS, o.c., n.1606-1613; ROSS, o.c., II p.211-214; REALE, o.c., I p.629 nota 2; p.630 nota 5.

es el concepto en sentido pleno), las que se toman en el primer sentido son corruptibles (pues también son generables), pero del concepto no hay corrupción posible (ya que tampoco hay generación, pues no se genera la esencia de casa, sino la de esta casa); el concepto, en efecto, es y no es sin generación ni corrupción; pues quedó demostrado que nadie genera ni hace estas cosas. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción, son oscuras para los que tienen la ciencia, y, aunque se conservan en el alma sus conceptos, ya no será posible definir las ni demostrarlas. Por eso, en las definiciones, cuando alguien trata de definir alguna de las cosas singulares, es preciso no desconocer que siempre es posible refutarlo; pues no es posible definir las.

679 Según esto, tampoco se puede definir ninguna Idea. Pues la Idea, según dicen, pertenece a las cosas singulares y tiene existencia separada. Y es necesario que el enunciado conste de nombres; pero el nombre no lo hará el que define (pues sería ininteligible), y los ya existentes son comunes a todas las cosas; por consiguiente, éstos se aplicarán necesariamente también a otra. Por ejemplo, si uno trata de definirte, dirá que eres un animal delgado o blanco o alguna otra cosa que se aplicará también a otro. Y si alguien dijera que nada impide que separadamente todas estas designaciones se apliquen a muchos, pero que simultáneamente sólo se aplican a uno, se debe responder, en primer lugar, que también a ambos elementos; por ejemplo, "animal bípedo" se aplicará al animal y a lo bípedo (y en las cosas eternas esto será así incluso necesariamente, puesto que son anteriores y partes del compuesto; y, además, son seres separados si suponemos que el Hombre es un ser separado; pues o no lo es ninguno, o lo son ambos; ahora bien, si no lo es ninguno, no existirá el género aparte de las especies, y, si existe, también la diferencia); y, además, porque son anteriores en el ser; y estas cosas no se destruyen a su

679 SANTO TOMÁS, o.c., n.1612-1627; ROSS, o.c., II p.215-216; GARCÍA YEBRA, o.c., I p.396 nota 19-20; REALE, o.c., I p.630 nota 6-7; M. D. PHILIPPE, *La participation d'après Aristote*; Rev. Thom. 49 (1949) 254-277.

vez. Asimismo, si las Ideas constan de ideas (las partes integrantes son, en efecto, menos compuestas), también tendrán que predicarse de muchos aquellos elementos de los que consta la Idea, por ejemplo, "Animal" y "Bípedo". Y si no, ¿cómo pueden ser conocidas? Habría, en efecto, alguna Idea que no podría predicarse más que de uno. Y no parece posible, sino que toda idea parece ser participable...

LIBRO IX

I

680 Hemos tratado acerca del Ente primero, al cual se refieren todas las demás categorías del Ente; es decir, acerca de la sustancia (según el concepto de sustancia se enuncian, en efecto, los demás entes: la cantidad, la cualidad y los demás que así se enuncian; pues todos implicarán el concepto de sustancia, según dijimos al principio de nuestra exposición). Mas puesto que el Ente se dice no sólo en el sentido de "algo" o "cual" o "cuanto", sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia. Primero, de la potencia estrictamente dicha, aunque no es la que más interesa para lo que ahora queremos. La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento. Pero, después de hablar de ésta, en las delimitaciones acerca del acto explicaremos también las demás.

681 Que "potencia" y "poder" se dicen en varios sentidos, lo hemos explicado en otro sitio. Prescindamos de todas las potencias que se dicen por simple homonimia (algunas, en efecto, se dicen por cierta semejanza; por ejemplo, en Geometría hablamos de cosas que son o no son "potencias" porque son o no son de algún modo). Pero las referidas a la misma especie, todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto es otro. Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro. Otra es el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio del cambio.

680 SANTO TOMÁS, o.c., n.1768-1772; ROSS, o.c., II p.240-241; REALE, o.c., II p.62 nota 2; p.63 nota 3-5.

680-688 E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*: Studium Patavinum 5 (1958) 477-508.

680-682 REALE, o.c., II p.62 nota 1; TRICOT, o.c., II p.23 nota 2.

681 SANTO TOMÁS, o.c., n.1781-1785; ROSS, o.c., II p.241; REALE, o.c., II p.64 nota 9-11.

En todas estas definiciones está contenido el concepto de la potencia primera. Asimismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien, de suerte que también en los enunciados de éstas están incluidos de algún modo los conceptos de las potencias anteriores.

682 Está claro, por consiguiente, que en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción (pues una cosa es potencia por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otra para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio; así, lo gasiente es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo en las demás cosas), y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero, en lo que calienta, y el segundo, en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece por la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro.

Y la impotencia y lo imposible contrarios a esta potencia son privación; de suerte que toda potencia es contraria a una impotencia de lo mismo y según lo mismo. Pero la privación tiene varios sentidos. En efecto, decimos que una cosa "está privada de algo" si no lo tiene, o, si estando naturalmente llamada a tenerlo, no lo tiene, o absolutamente, o cuando está llamada a tenerlo, y si no lo tiene de un modo determinado, por ejemplo, completamente, o de cualquier modo. Y en algunas cosas, si, estando llamadas a tenerlo, no lo tienen a causa de violencia, decimos que están privadas de ello.

2

683 Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro.

Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los

682 SANTO TOMÁS, o.c., n.1781-1785; ROSS, o.c., II p.241; REALE, o.c., II p.54 nota 9-11.

682-686 REALE, o.c., II p.64 nota 1.

683 SANTO TOMÁS, o.c., n.1786-1789; ROSS, o.c., II p.242; REALE, o.c., II p.65 nota 2.

efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar.

684 Y esto se debe a que la ciencia es un enunciado, y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación, aunque no del mismo modo, pues en un sentido las enuncia a ambas, y en otro, más bien lo positivo; de suerte que también tales ciencias abarcarán necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tales, y al otro no en cuanto tales; pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal y al otro, en cierto modo, accidentalmente, ya que muestra lo contrario por negación o supresión; la privación primera es, en efecto, lo contrario, que es, a su vez, supresión de lo otro.

685 Mas puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas. Pues el concepto contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo. Por eso las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios a los de aquellas cuya potencia no se apoya en un concepto, pues los contrarios están contenidos en el mismo principio, es decir, en el concepto.

Y es también claro que la potencia de hacer o padecer bien va acompañada por la de hacer o padecer solamente, pero ésta no siempre de aquélla; pues para hacer bien es necesario hacer, mientras que para hacer solamente no es necesario hacer bien.

3

686 Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica; y lo mismo en las demás cosas.

684 SANTO TOMÁS, o.c., n.1790-1791; ROSS, o.c., II p.242; REALE, o.c., II p.65 nota 3 y 4.

685 SANTO TOMÁS, o.c., n.1792-1794; ROSS, o.c., II p.243-244; REALE, o.c., II p.65 nota 5; p.66 nota 6.

686-693 N. HARTMANN, *Der megarische und der aristotelische Möglichkeitsbegriff* (Berlin 1937).

686-691 REALE, o.c., II p.66 nota 1; TRICOT, o.c., II p.29 nota 1.

686 SANTO TOMÁS, o.c., n.1795-1796; ROSS, o.c., II p.244; GARCÍA YEBRA, o.c., II p.42 nota 5; REALE, o.c., II p.67 nota 2.

Los absurdos en que éstos incurren son fáciles de ver. Pues, evidentemente, un constructor dejará de serlo cuando no edifica (el ser constructor, en efecto, es ser potente para edificar), y lo mismo en las demás artes.

687 Pues bien, si es imposible que posea estas artes quien no las haya aprendido o recibido alguna vez, y que deje de poseerlas sin haberlas perdido (o por olvido o por alguna enfermedad o por el tiempo; no ciertamente por corrupción de la cosa, pues existe siempre), ¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo? Y cuando vuelva a edificar de pronto, ¿de dónde lo habrá sacado?

Y lo mismo habrá que decir de los seres inanimados. Pues nada será frío, ni caliente, ni dulce ni, en general, sensible si no lo estamos sintiendo, de suerte que los que tal afirman tendrán que dar por buena la opinión de Protágoras.

688 Más aún, ningún ser tendrá potencia sensitiva si no está sintiendo actualmente. Así, pues, si es ciego lo que no tiene vista, pero está llamado a tenerla y cuando está llamado a tenerla y mientras aún existe, los mismos serán ciegos muchas veces al día, y sordos. Además, si imposible es lo que está privado de potencia, lo que no está generándose será imposible que llegue a generarse; y el que diga que lo imposible para generarse tiene o tendrá ser, errará (pues "imposible" significa precisamente esto); de suerte que estas doctrinas niegan el movimiento y la generación. Pues, según ellas, lo que está de pie estará siempre de pie, y lo que está sentado estará siempre sentado. Pues no se levantará si está sentado, ya que será imposible que se levante lo que no puede levantarse.

689 Por consiguiente, si no cabe sostener esta doctrina, está claro que la potencia y el acto son cosas diferentes (mientras que aquellas doctrinas identifican la potencia y el acto e intentan destruir algo importante). Cabe, por tanto, que algo pueda existir, pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande.

690 Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible. Por ejemplo, si es posible que algo esté sentado y cabe que se siente, no surge nada imposible si real-

687 SANTO TOMÁS, o.c., n.1796-1800; ROSS, o.c., II p.244-245; REALE, o.c., II p.68 nota 3-4.

688 SANTO TOMÁS, o.c., n.1801-1802; ROSS, o.c., II p.245; REALE, o.c., II p.69 nota 5-7.

689 SANTO TOMÁS, o.c., n.1803-1804; ROSS, o.c., II p.245.

690 SANTO TOMÁS, o.c., n.1804; ROSS, o.c., II p.245; REALE, o.c., II p.69 nota 7.

mente se sienta; y lo mismo si puede ser movido o mover, estar o poner de pie, ser o llegar a ser, no ser o no llegar a ser.

691 La palabra "acto", aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirán en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia.

4

692 Si lo posible es lo que hemos dicho en cuanto que es realizable, está claro que no cabe que sea verdad decir que tal cosa es posible, pero no sucederá, puesto que, admitido esto, no se vería el sentido de "ser imposible"; por ejemplo, si uno afirma que es posible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados, pero que no lo será—sin tener en cuenta el ser imposible—, porque nada impide que, siendo posible que algo sea o llegue a ser, no sea ni llegue a ser. Pero es necesario, según lo establecido, que, incluso si suponemos que existe o ha llegado a existir lo que no existe, pero es posible, no resulte nada imposible; y en este caso resultará, puesto que es imposible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados. Así, pues, no es lo mismo "falso" que "imposible": que tú estés de pie ahora es falso, pero no imposible.

693 Al mismo tiempo, es también evidente que si, existiendo A, necesariamente existe B, siendo posible que exista A, también B será necesariamente posible; pues si no es necesariamente posible, nada impide que no sea posible que exista. Supongamos, pues, que A es posible. Pues bien, siendo posible que A exista, si afirmásemos la existencia de A, no resultaría nada imposible. Entonces sería necesario que existiera B; pero era imposible. Sea, pues, imposible. Pero si es necesariamente imposible que exista B, también lo será necesariamente que exista A. Lo primero era, efectivamente imposible; también lo será, entonces, lo segundo. Pero si realmente A es posible, también lo será B, suponiendo que estén relacionadas de tal modo

691 SANTO TOMÁS, o.c., n.1805; ROSS, o.c., II p.245-246; REALE, o.c., II p.71 nota 8.

692-693 REALE, o.c., II p.72 nota 1.

692 SANTO TOMÁS, o.c., n.1807-1809; ROSS, o.c., II p.247-248; REALE, o.c., II p.72 nota 2-4; TRICOT, o.c., II p.32 nota 1-2.

693 SANTO TOMÁS, o.c., n.1810-1814; ROSS, o.c., II p.248; REALE, o.c., II p.73 nota 5; TRICOT, o.c., II p.34 nota 2.

que, existiendo A, necesariamente existirá B. Por consiguiente, si, estando A y B en esta relación, no es posible B en las condiciones dichas, tampoco A y B estarán en la relación supuesta. Y si, siendo posible A, necesariamente es también posible B, si existe A, necesariamente existirá también B. Pues "es necesariamente posible que exista B si A es posible" significa que, si A existe cuando y como era posible que existiera, también B existirá necesariamente entonces y del mismo modo.

6

694 Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento, tratemos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza. Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es "potente" lo que tiene poder natural para mover a otro o ser movido por otro, ora absolutamente, ora de cierto modo, sino también en otro sentido, a causa de lo cual en nuestra indagación hemos tratado también de estas cosas.

El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto.

Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido, y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, de la otra, la potencia.

695 Pero "estar en acto" no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la sustancia a cierta materia.

Lo infinito, lo vacío y las demás cosas semejantes se dice

694-697 REALE, o.c., II p.75 nota 1.

694 SANTO TOMÁS, o.c., n.1823-1827; ROSS, o.c., II p.249-251; REALE, o.c., II p.76 nota 2-3; p.77 nota 4.

694-697 E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele: Studium Patavinum* 5 (1958) 477-508.

695 SANTO TOMÁS, o.c., n.1828-1831; ROSS, o.c., II p.251-252; REALE, o.c., II p.77 nota 5; p.78 nota 6.

que están en potencia o en acto de manera distinta que muchos de los entes; por ejemplo, que el que ve o anda o es visto. Pues estas cosas cabe que sean verdaderas alguna vez incluso sin limitaciones (decimos, en efecto, que algo se ve, unas veces porque es visto y otras porque puede ser visto); pero lo infinito no está en potencia en el sentido de que haya de existir separado en acto, sino en el conocimiento. Pues el hecho de que no termine la división hace que este acto esté en potencia; pero que tenga existencia separada no.

696 Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo, del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.

697 Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento.

Qué es estar en acto y cuál es su naturaleza podemos verlo por estas explicaciones y otras semejantes.

7

698 Debemos determinar cuándo una cosa está en potencia y cuándo no; pues no siempre lo está. La tierra, por ejemplo, ¿es en potencia un hombre?; ¿o no, sino más bien cuando

696 ROSS, o.c., II p.253; REALE, o.c., II p.79 nota 7.

697 ROSS, o.c., II p.254-255; REALE, o.c., II p.79 nota 8.

698-699 REALE, o.c., II p.79 nota 1.

698 SANTO TOMÁS, o.c., n.1832-1838; ROSS, o.c., II p.255-256; REALE, o.c., II p.80 nota 2-5; p.81 nota 6.

ya se ha convertido en semen, o quizá ni siquiera entonces? Del mismo modo, no todo puede ser sanado por la medicina o por el azar; pero hay algo que puede serlo, y esto es lo sano en potencia. Y la definición de lo que por obra de la inteligencia llega a estar en entelequia desde su estado en potencia es “cuando, habiéndolo querido, llega a ser, no impidiéndolo nada externo”, y allí, en lo que es sanado, cuando no lo impida nada de lo que hay en el paciente. Y de manera semejante está en potencia también una casa; si no hay en esto, es decir, en la materia, nada que impida que llegue a ser casa, ni hay nada que deba añadirse o suprimirse o cambiar, esto es en potencia una casa. Y lo mismo en las demás cosas que tienen fuera el principio de la generación. Y, de las que lo tienen en sí mismas, cuantas, si no lo impide nada externo, serán por sí mismas; por ejemplo, el semen aún no (pues debe caer en otro y cambiar), pero cuando por su propio principio sea ya tal, entonces es esto en potencia; en su primer estado necesita de otro principio, del mismo modo que la tierra aún no es una estatua en potencia (pues debe cambiar y convertirse en bronce).

699 Mas parece que, cuando decimos de algo que no es “tal cosa”, sino “de tal cosa”—por ejemplo, la caja no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y, a su vez, la tierra, si está en el mismo caso, no es tal otra cosa, sino de tal otra cosa—, aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente. Por ejemplo, la caja no es de tierra ni tierra, sino de madera; pues ésta es en potencia una caja y ésta es la materia de una caja; la madera en general, la de una caja en general, y esta madera determinada, la de esta caja determinada. Pero, si hay algo primero, de lo que ya no se dice, con referencia a otro, que es “de tal cosa”, esto será la materia primera; por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia primera, sin ser algo determinado. Pues en esto se diferencian lo universal y el sujeto, en ser algo determinado o no serlo; por ejemplo, sea lo que está sujeto a las afecciones un hombre, cuerpo y alma, y sea afección lo músico y lo blanco (pero, cuando se ha generado la música en este sujeto, no lo llamamos música, sino músico, ni decimos que el hombre sea blancura, sino blanco, ni andadura o movimiento, sino algo que anda o que se mueve, como decimos que algo es “de tal cosa”). Pues bien, siempre que es así, lo único es una sustancia. Pero, cuando no es así, sino que lo que se predica es una especie

699 SANTO TOMÁS, o.c., n.1839-1843; ROSS, o.c., II p.256-257; REALE, o.c., II p.81 nota 7-8; p.82 nota 10.

y algo determinado, lo último es materia y sustancia material. Y con razón sucede que "de tal cosa" se diga según la materia y según las afecciones; pues una y otra son indeterminadas.

Queda, pues, explicado cuándo se debe decir que algo está en potencia y cuándo no.

8

700 ... Y puesto que lo último de algunas potencias es el uso (por ejemplo, lo último de la vista es la visión, y, fuera de ésta, ninguna otra obra se produce a base de la vista), pero a base de algunas potencias sí se produce algo (por ejemplo, a base del arte de edificar, además de la edificación, se produce una casa), sin embargo el acto es allí fin, y aquí más fin que la potencia; pues la edificación está en lo que se edifica, y se produce y es simultánea con la casa. Pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica, y la acción de tejer, en lo que se teje, y de modo semejante en las demás cosas, y, en general, el movimiento en lo que se mueve); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma; por eso también está en el alma la felicidad, pues es vida de una calidad especial).

Por consiguiente, está claro que la sustancia y la especie son acto. Y este razonamiento pone de manifiesto que, en cuanto a la sustancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente.

701 Pero también en un sentido más fundamental; pues las cosas eternas son sustancialmente anteriores a las corruptibles, y nada es eterno en potencia. Y la razón es ésta: toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción: pues lo que no es posible que exista no puede existir en nada, y, por otra parte, todo lo que es posible, puede no estar en acto. Así, pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir. Pero lo que es posible que no exista puede no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o absolutamente o en el sentido en

700-701 REALE, o.c., II p.83 nota 1.

700 SANTO TOMÁS, o.c., n.1862-1866; ROSS, o.c., II p.264.

701 SANTO TOMÁS, o.c., n.1867-1870; ROSS, o.c., 264-265; REALE, o.c., II p.87 nota 20; TRICOT, o.c., II p.49 nota 1; G WUNDERLE, *Über den Begriff*

δύναμις bei Aristoteles (Friburgo 1913) p.389-395.

que se dice que puede no existir, o bien según el lugar o según la cantidad o la cualidad; y absolutamente, lo que se corrompe según la sustancia...

9

702 Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir. Todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario; por ejemplo, lo que decimos que puede estar sano puede también estar enfermo, y lo puede simultáneamente; pues la potencia de estar sano y de estar enfermo, y la de estar quieto y moverse, y la de edificar y derruir, y la de ser edificado y ser derruido, es la misma. Así, pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; o en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto. Pero, en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia; pues la potencia para ambos contrarios es la misma. Es, pues, evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia. Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal).

También las figuras geométricas son halladas por un acto; pues las hallan dividiendo. Si estuvieran divididas, se verían claramente; pero antes de la división sólo existen en potencia. ¿Por qué el triángulo tiene dos rectos? Porque los ángulos en torno a un punto son iguales a dos rectos. En efecto, si se trazara la paralela con relación al lado, quien la viera comprendería inmediatamente por qué. ¿Por qué en el semicírculo hay siempre un recto? Si hay tres líneas iguales, dos en la base y la recta perpendicular al medio, para quien las vea será evidente si conoce aquello. Por consiguiente, está claro que las figuras que existen en potencia son halladas al ser llevadas al acto. Y es así porque el pensamiento es acto; de suerte que la potencia procede del acto, y por eso al hacer las figuras las conocen (pues el acto individual es posterior en cuanto a la generación).

702 SANTO TOMÁS, o.c., n.1883-1894; ROSS, o.c., II p.266-273; REALE, o.c., II p.88 nota 1; p.89 nota 2-5; p.90 nota 6-7; TRICOT, o.c., II p.52 nota 1.

703 Puesto que "Ente" y "No-ente" se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.

704 Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa.

705 Pero, en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando está junto y no sea si está separado, como la "madera es blanca" o "la diagonal es incommensurable"; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo (pues engañarse acerca de la quiddidad no es posible, a no ser accidentalmente; y lo mismo sucede con las sustancias no compuestas, pues no es posible engañarse. Y todas son en acto, no en potencia; de

703-706 REALE, o.c., II p.91 nota 1; TRICOT, o.c., II p.54 nota 1; J. R. SE-PICH, *La noción de verdad en el I.IX c.10 de la Metafísica de Aristóteles*, Actes du Congr. Intern. Phil. XII (1953) p.107 ss.

703 SANTO TOMÁS, o.c., n.1895-1898; ROSS, o.c., II p.274-275; REALE, o.c., II p.92 nota 2-3.

704 SANTO TOMÁS, o.c., n.1899-1900; ROSS, o.c., II p.275; REALE, o.c., II p.93 nota 5-8.

705 SANTO TOMÁS, o.c., n.1901-1916; ROSS, o.c., II p.275-279; REALE, o.c., II p.93 nota 9-10; p.94 nota 11-13.

lo contrario, se generarían y se corromperían; ahora bien, lo mismo no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo.—Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no). Y el ser, considerado como lo verdadero, el no ser, considerado como lo falso, uno, lo verdadero, se da si hay unión, y lo otro, lo falso, si no hay unión. Y lo uno, si es verdadero ente, es de un modo determinado, y si no es de ese modo, no existe. Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar.

706 Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles. Por ejemplo, si uno piensa que el triángulo no cambia, no pensará que unas veces tiene dos rectos y otras no (pues cambiaría); pero puede pensar que algo sí y algo no; por ejemplo, que ningún número par es primero, o que algunos sí y algunos no; pero en cuanto a lo que es uno numéricamente, ni esto; pues ya no pensará que alguno sí y alguno no, sino que se ajustará a la verdad o errará al pensar que siempre es de un modo determinado.

LIBRO X

2

707 ... Que el Uno significa en cierto modo lo mismo que el Ente es obvio, porque acompaña igualmente a todas las categorías y no está en ninguna (por ejemplo, ni en la quiddidad, ni en la cualidad, sino que se halla en las mismas condiciones que el Ente) y porque "un hombre" no añade nada a la predicción de "hombre" (como tampoco "ente" a la de quiddidad o a la de "cualidad" o a la de "cantidad"), y porque "ser uno" es lo mismo que "ser individuo".

706 SANTO TOMÁS, o.c., n.1917-1919; ROSS, o.c., II p.279; REALE, o.c., II p.94 nota 14; p.95 nota 15.

707 SANTO TOMÁS, o.c., n.1974; ROSS, o.c., II p.286; REALE, o.c., II p.124 nota 16; L. ELDERS, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics* (Assen 1961).

LIBRO XI

2

708 Además, ¿debe admitirse algo fuera de las cosas singulares, o no, sino que constituyen éstas el objeto de la ciencia que se busca? Pero estas cosas son infinitas. Por otra parte, fuera de las cosas singulares sólo hay generos o especies, y la ciencia que ahora se busca no trata ni de unos ni de otras. Por qué es esto imposible, ya lo hemos explicado. Se plantea, en efecto, de una manera general, la duda de si se ha de suponer que existe alguna sustancia separada fuera de las sustancias sensibles de este mundo, o no, sino que éstas son las únicas reales y acerca de éstas versa la Sabiduría. Parece, en efecto, que buscamos alguna otra, y esto es lo que nos hemos propuesto: ver si hay algo separado en sí mismo y no incluido en ninguna de las cosas sensibles. Además, si hay alguna otra sustancia fuera de las sustancias sensibles, ¿cuáles son las sustancias sensibles fuera de las cuales se ha de pensar que existe ésta? ¿Por qué, en efecto, se la ha de suponer más bien fuera de los hombres o de los caballos que fuera de los demás animales o incluso de los seres inanimados en general? Por otra parte, el establecer otras sustancias eternas en número igual al de las sensibles y corruptibles caería sin duda fuera de lo razonable. Pero, si el principio que ahora se busca no está separado de los cuerpos, ¿qué otro podría ser reconocido con más razón que la materia? Esta, ciertamente, no existe en acto, pero sí en potencia. Y puede parecer que la especie y la forma son un principio más importante que ésta; pero son corruptibles; por consiguiente, no hay, en absoluto, una sustancia eterna y separada en sí misma. Pero esto es absurdo; pues ciertamente la hay, y es buscada sin duda por los mejor dotados, que piensan que hay semejante principio y sustancia. Pues, ¿cómo habrá orden si no existe algo eterno, separado y permanente?

709 Además, si verdaderamente hay una sustancia y un principio tal por naturaleza como el que ahora buscamos, y si es uno solo para todas las cosas, y el mismo para las eternas y las corruptibles, resulta difícil explicar por qué, siendo el mis-

708-710 REALE, o.c., II p.200 nota 1.

708 SANTO TOMÁS, o.c., n.2173-2179; ROSS, o.c., II p.311; REALE, o.c., II p.200 nota 2-6; M. D. PHILIPPE, *Abstraction, addition, séparation chez Aristote*: Rev. Thom. 48 (1948) 461-479; E. M. STRICKER, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon. Autour d'Aristote*, p.119-139.

709 SANTO TOMÁS, o.c., n.2180-2183; ROSS, o.c., II p.311; REALE, o.c., II p.201 nota 7-10; TRICOT, o.c., II p.106 nota 1; G. WUNDERLE, o.c., p.389-395; J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris 1931).

mo su principio, entre las cosas que dependen de este principio unas son eternas y otras no eternas (esto, en efecto, es incomprendible). Y, en caso de que sea uno el principio de las cosas corruptibles y otro el de las eternas, si es eterno también el de las corruptibles, la dificultad será la misma (¿por qué, en efecto, si es eterno el principio, no son también eternas las cosas que dependen de él?); y si es corruptible, tiene que haber otro principio de éste, y otro del nuevo principio, y así hasta el infinito. Y, si uno pone como principios los que parecen ser los más inmóviles: el Ente y el Uno, en primer lugar, si cada uno de ellos no significa algo concreto ni una sustancia, ¿cómo estarán separados y serán independientes? Tal es, sin embargo, la índole de los principios eternos y primeros que buscamos. Y, por otra parte, si cada uno de ellos significa algo concreto y una sustancia, todos los entes serán sustancias; pues de todos se predica el Ente (y de algunos también el Uno). Pero que todos los entes sean sustancias es falso...

710 Ofrece también dificultad el hecho de que toda ciencia trate de los universales y de lo que tiene determinada cualidad, y de que la sustancia no sea un universal, sino más bien algo determinado y separado; de suerte que, si hay ciencia acerca de los principios, ¿cómo se ha de pensar que el principio sea una sustancia?...

711 Mas, puesto que la ciencia del filósofo versa sobre el Ente en cuanto ente, versará de una manera universal y no parcial. Pero "ente" se dice en varios sentidos, y no de un solo modo. Por tanto, si se dice sólo homónimamente y no según algo común, no cae bajo una sola ciencia (pues no es uno el género de tales significados); pero, si se dice según algo común, cae bajo una sola ciencia. Pues bien, parece decirse del modo indicado, igual que "medicinal" y "sano"; pues también cada uno de estos dos términos lo usamos en varios sentidos. Y se dice cada uno de este modo por referirse de alguna manera, o bien a la ciencia médica, o bien a la salud, o bien a otra cosa, pero cada uno a algo idéntico. Se llama, en efecto, medicinal al razonamiento y al bisturí; al primero, porque procede de la ciencia médica, y al segundo, por ser útil a ésta. Y de manera semejante se aplica también la designación de sano: a esto, porque indica salud, y a lo de más allá, porque la produce.

Y lo mismo puede decirse también en los demás casos. Del mismo modo, por tanto, también todo se dice ente; pues cada

710 SANTO TOMÁS, o.c., n.2188-2189; ROSS, o.c., II p.311; REALE, o.c., II p.202 nota 18-21.

711-713 REALE, o.c., II p.203 nota 1.

711 SANTO TOMÁS, o.c., n.2194-2197; ROSS, o.c., II p.312; REALE, o.c., II p.203 nota 2-8.

uno de ellos se llama ente por ser afección, o hábito, o disposición, o movimiento, o alguna otra cosa semejante, del Ente en cuanto ente. Y, puesto que la reducción de todo ente tiene por meta algo único y común, también cada una de las contrariedades se reducirá a las primeras diferencias y contrariedades del Ente, tanto si las primeras diferencias del Ente son la pluralidad y la unidad como si son la semejanza y la desemejanza, o cualesquiera otras. Cuestión que podemos dar ya por estudiada. Pero lo mismo da que la reducción del ente tenga por meta el Ente o el Uno. En efecto, si no son una misma cosa, sino distintos, al menos se convierten; pues el Uno es también de algún modo ente, y el Ente, uno.

712 Y, puesto que el estudio de los contrarios corresponde siempre a una misma ciencia, y cada uno de ellos implica siempre la privación de otro—aunque pudiera uno preguntarse cómo implican privación algunos entre los que hay algo intermedio, por ejemplo, lo justo y lo injusto—, en todos estos casos debe afirmarse la privación no de todo el enunciado, sino de la última especie; por ejemplo, si el justo es obediente a las leyes en virtud de cierto hábito, el injusto no estará totalmente privado de todo el enunciado, sino que de algún modo será deficiente en la obediencia a las leyes, y en este sentido tendrá la privación; y del mismo modo también en los demás casos.

713 Y así como el matemático realiza su investigación en torno a los productos de la abstracción (investiga, en efecto, eliminando previamente todas las cualidades sensibles, como el peso y la levedad, la dureza y su contrario, y también el calor y la frialdad y las demás contrariedades sensibles, y sólo deja la cantidad y la continuidad, de unas cosas en una dimensión, de otras en dos y de otras en tres, y considera las afecciones de estas cosas en su calidad de cuantas y continuas, y no en ningún otro sentido, y de unas cosas considera las posiciones recíprocas y lo que corresponde a éstas, de otras la conmensurabilidad o la incommensurabilidad, de otras las relaciones proporcionales, y, sin embargo, decimos que hay una sola ciencia de todas estas cosas, la Geometría), del mismo modo sucede también en lo relativo al Ente. Pues los accidentes de éste en cuanto ente, y sus contrariedades en cuanto ente, no son objeto de consideración para otra ciencia sino para la Filosofía. A la Física, en efecto, podría asignársele su estudio, pero no en

712 SANTO TOMÁS, o.c., n.2198-2201; ROSS, o.c., II p.313; REALE, o.c., II p.203 nota 9.

713 SANTO TOMÁS, o.c., n.2202-2205; ROSS, o.c., II p.313; REALE, o.c., II p.204 nota 10-15; A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne* p.73; M. D. PHILIPPE, o.c., Rev. Thom. 48 (1948) 461-479.

cuanto ente, sino en cuanto participan del movimiento; por su parte, la Dialéctica y la Sofística tratan de los accidentes del Ente, pero no en cuanto ente, ni acerca del Ente mismo en cuanto ente. Por tanto, sólo queda que sea el filósofo el que investigue acerca de las cosas dichas, en cuanto son entes.

Y puesto que todo ente, diciéndose en varios sentidos, se dice según algo uno y común, y del mismo modo sus contrarios (pues se reducen a las primeras contrariedades y diferencias del Ente), y las cosas que son tales pueden estar bajo una misma ciencia, puede resolverse la dificultad mencionada al principio, aquella en que se preguntaba cómo una sola ciencia puede abarcar varios objetos diferentes en género.

4

714 Y puesto que también el matemático usa los conceptos comunes de un modo propio, también el considerar los principios de éstos parece corresponder a la Filosofía primera. En efecto, que, quitando a cosas iguales partes iguales, las que quedan son iguales, es común a todo lo que tiene cantidad; pero la Matemática se lo apropia para estudiar alguna parte de su peculiar materia; por ejemplo, líneas, ángulos, números o alguna otra de las cosas cuantas, pero no en cuanto entes, sino en cuanto cada una de ellas es continua en una, dos o tres dimensiones. La Filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del Ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente.

Y con la Física sucede lo mismo que con la Matemática. La Física en efecto, considera los accidentes y los principios de los entes en cuanto móviles, no en cuanto entes (pero ya hemos dicho que la Ciencia primera trata de éstos en la medida en que los sujetos son entes, y no en cuanto que son alguna otra cosa). Por eso hay que afirmar que la Física y la Matemática son partes de la Sabiduría.

5

715 Hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente se hará siempre lo contrario, es decir, descubrir la verdad; a saber: que no

714 SANTO TOMÁS, o.c., n.2206-2210; ROSS, o.c., II p.315-316; REALE, o.c., II p.204 nota 5; p.205 nota 6-7; J. MOREAU, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote. Autour d'Aristote*, p.181-204.

715-718 REALE, o.c., II p.205 nota 1; A. MUNZI, *Il valore del principio di contraddizione nella filosofia di Aristotele*; Gregor. 8 (1928) 243-295; 9 (1929) 544-584.

715 SANTO TOMÁS, o.c., n.2211-2214; ROSS, o.c., II p.316; REALE, o.c., II p.205 nota 2 y 3.

cabe que la misma cosa sea y no sea simultáneamente, y las demás afirmaciones que encierran en sí mismas una oposición semejante. Y acerca de tales principios no hay demostración absoluta, pero sí *ad hominem*; no es posible, en efecto, sacar esto mismo como conclusión de un principio más digno de crédito, lo cual sería preciso para una demostración absoluta. Pero, frente al que sostiene afirmaciones contradictorias, quien trate de mostrar que su postura es falsa debe tomar como base alguna afirmación que sea lo mismo que el principio según el cual no es posible que la misma cosa sea y no sea simultáneamente, pero que no parezca ser lo mismo; pues sólo así puede hacerse la demostración contra el que afirma que es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas a propósito de una misma cosa.

716 Así, pues, los que van a participar en una discusión recíproca deben entenderse en cierta medida; pues, si no se da esta condición, ¿cómo va a haber entre ellos comunidad de razonamiento? Es preciso, por consiguiente, que cada una de sus palabras sea conocida y signifique algo, y no varias cosas, sino tan sólo una; y, si significa varias, habrá que explicar a cuál de ellas se refiere. Según esto, el que dice que una cosa determinada es y no es, niega lo que afirma, de suerte que niega que la palabra signifique lo que significa. Pero esto es imposible. De manera que, si “esto es” significa algo, es imposible que la contradictoria sea verdadera.

Además, si la palabra significa algo y esto es verdadero, esto tiene que ser así por necesidad; pero lo que es por necesidad no puede dejar de ser alguna vez; por consiguiente, no es posible que las afirmaciones y negaciones opuestas sean verdaderas con relación a una misma cosa.

717 Además, si la afirmación y la negación son igualmente verdaderas, no será más verdadero decir “hombre” que “no hombre”; y el que afirme que el hombre es “no caballo” dirá probablemente más o, en todo caso, no menos verdad que quien diga que es “no hombre”; de suerte que también afirmando que ese mismo es caballo dirá verdad (pues se afirmaba que las contradictorias pueden ser igualmente verdaderas). Resulta, pues, que el mismo es hombre y caballo o alguno de los demás animales.

718 Así, pues, no hay ninguna demostración absoluta de

716 SANTO TOMÁS, o.c., n.2215-2217; ROSS, o.c., II p.316,317; REALE, o.c., II p.206 nota 5.

717 SANTO TOMÁS, o.c., n.2218-2220; ROSS, o.c., II p.316; REALE, o.c., II p.206 nota 7 y 9.

718 SANTO TOMÁS, o.c., n.2221-2222; REALE, o.c., II p.206 nota 10.

estos principios, pero sí una demostración contra el que afirma estas cosas. Y quizá incluso al propio Heráclito, interrogándole de este modo, se le habría obligado fácilmente a confesar que nunca es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas con relación a las mismas cosas. Pero el hecho es que, sin haber comprendido lo que él mismo decía, adoptó esta opinión...

7

719 Toda ciencia busca algunos principios y causas para cada uno de los objetos que constituyen su dominio; así, por ejemplo, la Medicina y la Gimnástica, y cada una de las otras, tanto productivas como matemáticas. Cada una de ellas, en efecto, después de circunscribir para sí algún género, lo estudia como real y como ente, pero no en cuanto ente, sino que ésta es otra ciencia distinta de estas ciencias. Cada una de las ciencias dichas toma de algún modo la quiddidad en cada género e intenta mostrar lo demás con mayor o menor rigor. Y llegan a la quiddidad unas por la sensación y otras suponiéndola. Por eso resulta también evidente, por una inducción como ésta, que no hay demostración de la substancia ni de la quiddidad.

720 Y, puesto que hay una ciencia que trata de la Naturaleza, es evidente que será distinta de la ciencia práctica y de la productiva. Pues, en una ciencia productiva, el principio del movimiento está en el que produce, no en lo que es producido, y tal principio es o un arte o alguna otra potencia; y, de igual modo, tampoco en una ciencia práctica está el movimiento en lo que se hace, sino más bien en quienes lo hacen. En cambio, la Física versa sobre las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento. Así, pues, que la Física no es ni práctica ni productiva, sino necesariamente especulativa, resulta evidente por lo dicho (pues necesariamente caerá dentro de uno de estos géneros).

721 Y puesto que, en cierto modo, toda ciencia necesita conocer la quiddidad y usarla como principio, es preciso no desconocer cómo debe definir el físico y cómo debe tomar el enunciado de la substancia, si como lo chato o, más bien, como lo cóncavo. En efecto, el concepto de lo chato implica la materia del objeto, mientras que el de cóncavo prescinde de la materia; pues la chatez se produce en la nariz, y por

719-723 REALE, o.c., II p.210 nota 1.

719 SANTO TOMÁS, o.c., n.2247-2251; ROSS, o.c., II p.321; REALE, o.c., II p.210 nota 2.

720 SANTO TOMÁS, o.c., n.2251-2255.

721 SANTO TOMÁS, o.c., n.2256-2258; REALE, o.c., II p.210 nota 3.

eso su concepto es considerado junto con ésta; lo chato, en efecto, es una nariz cóncava. Es claro, por consiguiente, que también de la carne y del ojo y de las demás partes habrá que dar el enunciado siempre con la materia.

722 Mas, puesto que hay una ciencia el Ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que ésta se identifica con la Física o, más bien, se distingue de ella. Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir, separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante. Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Teología.

Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes, y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio.

723 Puede alguno preguntarse si la ciencia del Ente en cuanto ente debe ser considerada como universal o no. Cada una de las ciencias matemáticas, en efecto, trata sólo de algún género determinado, pero la Matemática universal trata por igual de todos. Así, pues, si las substancias físicas son las primeras entre los entes, también la Física será la primera de las ciencias. Pero, si hay otra naturaleza y substancia separada e inmóvil, otra será también necesariamente la ciencia que la estudie, y anterior a la Física, y universal por ser anterior.

LIBRO XII

I

724 Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias. En efecto, si el Universo es como un todo, la substancia es su

722 SANTO TOMÁS, o.c., n.2259-2265; GARCÍA YEBRA, o.c., II p.203 nota 1; REALE, o.c., II p.210 nota 4; E. BERTI, o.c., Stud. Patav. 5 (1958) 477-507.
723 SANTO TOMÁS, o.c., n.2266-2267; REALE, o.c., II p.211 nota 8; G. VERBEKE, *La doctrine de l'être dans la métaphysique d'Aristote*: Rev. Phil. Lov. 50 (1952) 471-478.

724-726 TRICOT, II p.151; ROSS, o.c., I p.CXXX-CLIV.

724 SANTO TOMÁS, o.c., n.2416-2421; ROSS, o.c., II p.349; REALE, o.c., II p.255 nota 2-3; p.256 nota 4-5.

724-727 REALE, o.c., II p.255 nota 1; M. GIORGIANTONIO, *La dottrina della sostanza nel I. XII della Metafisica di Aristotele*: Sophia 32 (1964) 151-154.

primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la sustancia, y después la cualidad, y después la cantidad. Y, al mismo tiempo, estas cosas ni siquiera son entes, por decirlo así, en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos; de lo contrario, también lo serían lo no-blanco y lo no-recto; pues también de éstos decimos que son, por ejemplo, cuando decimos "es no-blanco".

725 Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la substancia. Nuestros contemporáneos consideran más bien como substancias los universales (universales son, en efecto, los géneros a los que atribuyen en mayor grado la condición de principios y substancias porque su indagación es de carácter lógico). Pero los antiguos consideraban substancias las cosas singulares, como el Fuego o la Tierra, pero no lo común, el Cuerpo.

726 Hay tres clases de sustancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno, ya varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable; y unos la dividen en dos, mientras que otros incluyen en una misma naturaleza las Especies y las matemáticas, y otros sólo admiten las Cosas matemáticas. Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas.

La substancia sensible es mudable. Y, si el cambio se realiza desde los opuestos o los intermedios, pero no desde toda clase de opuestos (pues la voz es algo no-blanco), sino desde lo contrario, es necesario que haya un sujeto que cambie de un contrario a otro, pues lo que cambia no son los contrarios.

2

727 Además, esto permanece, mientras que los contrarios no permanecen. Por consiguiente, hay, además de los contrarios, una tercera cosa: la materia.

725 SANTO TOMÁS, o.c., n.2422-2423; ROSS, o.c., II p.350; REALE, o.c., II p.257 nota 6-7.

726 SANTO TOMÁS, o.c., n.2424-2430; ROSS, o.c., II p.350; REALE, o.c., II p.257 nota 9-11; p.258 nota 2-3; p.259 nota 5.

727, 728 REALE, o.c., II p.258 nota 1.

727 SANTO TOMÁS, o.c., n.2431-2436; ROSS, o.c., II p.350-351; L. CENCILLO, "Hyle". *Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus aristotelicum* (Madrid 1958); C. L. BAUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890; reimp., Frankfurt a. M. 1963).

Si, por consiguiente, las clases de cambio son cuatro: o bien en el sentido de la quiddidad, o de la cualidad, o de la cantidad, o del lugar, y la generación absoluta y la corrupción constituyen el cambio en cuanto a la quiddidad, y el aumento o disminución, en cuanto a la cantidad, y la alteración, en cuanto a la cualidad, y la traslación, en cuanto al lugar, los cambios se producirán hacia los contrarios en cada uno de estos sentidos. Por consiguiente, tiene que ser la materia la que cambie, siendo en potencia ambos contrarios. Y, puesto que el Ente es doble, todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto (por ejemplo, desde lo blanco en potencia hasta lo blanco en acto, y lo mismo en el caso del aumento y la disminución); de suerte que no sólo accidentalmente es posible llegar a ser desde un no-ente y, por otra parte, todas las cosas llegan a ser desde un ente: desde un ente en potencia, y desde un no-ente en acto. Y éste es el "Uno" de Anaxágoras; pues es mejor que "juntamente todas las cosas"; y la "Mezcla" de Empédocles y de Anaximandro, y lo que dice Demócrito: "Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto". Tuvieron, por consiguiente, cierto conocimiento de la materia.

Todas las cosas que cambian tienen materia, pero diferente; y, de las cosas eternas, las que, no siendo generables, son movibles por traslación; pero materia no generable, sino trasladable.

728 Puede uno preguntarse desde qué clase de No-ente se produce la generación, pues "No-ente" se dice en tres sentidos. Y si, como sabemos, tiene que ser algo en potencia, no, sin embargo, de cualquier cosa, puesto que cada cosa procede de otra distinta. Y no basta decir que todas las cosas estaban juntamente; pues se diferencian por la materia; ¿por qué, si no, llegaron a ser infinitas y no una? El Entendimiento, en efecto, es uno; de suerte que, si también la materia fuese una, se habría producido en acto aquello de lo que la materia fuese en potencia.

Tres son, pues, las causas y tres los principios; dos constituyen la contrariedad, de la cual es un miembro el enunciado y la especie, y el otro, la privación. El tercer principio es la materia.

728 SANTO TOMÁS, o.c., n.2437-2440; ROSS, o.c., II p.352-353; REALE, o.c., II p.261 nota 13-15.

729 A continuación diremos que no se generan ni la materia ni la especie; me refiero a la materia y a la especie últimas. Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie. Pues bien, se procederá al infinito si no sólo se hace redondo el bronce, sino que también se hace la redondez o el bronce; por consiguiente, es necesario detenerse.

730 Digamos a continuación que cada substancia se genera desde otra del mismo nombre (tanto las cosas que son substancias por naturaleza como las otras). Pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por casualidad. El arte es un principio que está en otro, la naturaleza, un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, engendra un hombre), y las demás causas, privaciones de éstas.

731 Las substancias son de tres clases: la materia, que es algo determinado en apariencia (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia y sujeto); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estos dos, es la individual, por ejemplo Sócrates o Calías. Pues bien, en algunos casos el algo determinado no existe fuera de la sustancia compuesta, por ejemplo, la especie de una casa, a no ser el arte (ni hay generación y corrupción de estas cosas, sino que de otro modo existen y no existen la casa inmaterial y la salud y todo lo perteneciente al arte); pero, si existe aparte, es en las cosas que se producen por naturaleza. Por esto no dijo mal Platón que son Especies todas las cosas naturales, si es que hay Especies distintas de estas cosas, por ejemplo, fuego, carne, cabeza; pues todas son materia, y la última lo es de la substancia en grado sumo.

732 Las causas motrices son anteriores a sus efectos; las que son como el concepto son simultáneas. En efecto, cuando el hombre está sano, entonces existe también la salud, y la figura de la esfera bronceína se da simultáneamente con la es-

729-733 REALE, o.c., II p.262 nota 1.

729 SANTO TOMÁS, o.c., n.2441-2443; ROSS, o.c., II p.354; REALE, o.c., II p.262 nota 2; TRICOT, o.c., II p.157 nota 2.

730 SANTO TOMÁS, o.c., n.2444-2445; ROSS, o.c., II p.354; REALE, o.c., II p.263 nota 3-4; p.264 nota 5; TRICOT, o.c., II p.158 nota 5-6.

731 SANTO TOMÁS, o.c., n.2446-2449; ROSS, o.c., p.354-357; REALE, o.c., II p.265 nota 10-11; p.266 nota 12-15; P. F. RAMOS, *La doctrina aristotélica de la materia prima* (Quito 1964).

732 SANTO TOMÁS, o.c., n.2450-2451; ROSS, o.c., II p.357; REALE, o.c., II p.266 nota 16; p.267 nota 17-18; RODIER, *Éthique à Nicomaque* I.X p.117s.

fera bronceína (pero si, además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera sin duda es imposible).

Es claro, por consiguiente, que, al menos por esto, no hay ninguna necesidad de que existan las Ideas. Un hombre, en efecto, engendra a un hombre, uno individual a uno determinado. Y de modo semejante sucede también en las artes, pues el arte medicinal es el concepto de la salud.

5

733 ... Además, es preciso ver que unas causas pueden ser dichas universalmente, y otras no. Ahora bien, los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto en acto, y otra cosa que lo es en potencia. Por consiguiente, los universales de que hablábamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Pedro lo es de Aquiles, y de ti, tu padre, y esta B determinada de esta sílaba BA determinada, y la B en general de BA en general. Después, si es cierto que son causas de todo las de las substancias, sin embargo, las causas y los elementos de cosas diferentes son diferentes, como hemos dicho, cuando no pertenecen al mismo género, por ejemplo, colores, sonidos, substancias y cantidad, a no ser analógicamente. También para las cosas que están dentro de la misma especie son diferentes, no específicamente, sino porque son diferentes las causas de los individuos: tu materia y tu especie y tu causa motriz y la mía, aunque en su concepto universal sean las mismas.

734 En cuanto a investigar cuáles son los principios o elementos de las substancias y relaciones y cualidades, si son los mismos o diferentes, es evidente que, si se dicen en varios sentidos, son los mismos para cada cosa; pero, si se distinguen sus acepciones, no serán los mismos, sino diferentes, a no ser en un sentido determinado y aplicados a todas las cosas; en este sentido son los mismos, o lo son analógicamente, porque son materia, especie, privación, causa motriz, y en este sentido las cosas de las substancias pueden ser consideradas

733 SANTO TOMÁS, o.c., n.2482; ROSS, o.c., II p. 365.273 nota 3-10.

733-734 REALE, o.c., II p.271 nota 1.

734 SANTO TOMÁS, o.c., n.2484-2487; ROSS, o.c., II p.366-367; REALE, o.c., II p.264 nota 11-12; TRICOT, o.c., II p.166 nota 1.

como causas de todas las cosas, porque, destruidas las substancias, se destruyen todas las cosas. Además, lo primero en entelequia. Pero, en otro sentido, son primordialmente diferentes todos los contrarios, que no se dicen como géneros ni se dicen en varios sentidos. Y todavía las materias.

Así, pues, queda dicho cuáles y cuántos son los principios de las cosas sensibles, y en qué sentido son los mismos y en qué sentido diferentes.

6

735 Puesto que hemos distinguido tres clases de substancias, dos naturales y una inmóvil, hay que decir acerca de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil. Las substancias, en efecto, son los entes primeros, y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos dicho, ha existido siempre), ni el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo. Y el movimiento, por consiguiente, es continuo en el mismo sentido que el tiempo; éste, en efecto, o bien es lo mismo que el movimiento o es una afección suya. Pero el movimiento no es continuo, excepto el movimiento local, y de éste, el circular.

Mas, si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe. De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies; porque, si no actúa, no habrá movimiento. Y, aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto.

Además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto.

736 Hay, sin embargo, una dificultad. Parece, en efecto,

735-737 REALE, o.c., II p.274 nota 1.

735 SANTO TOMÁS, o.c., n.2488-2499; ROSS, o.c., II p.368; REALE, o.c., II p.275 nota 2-5; p.276 nota 6-8; p.277 nota 11-14; TRICOT, o.c., II p.167 nota 1 p.168 nota 1; J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon d'ère chrétienne* (Paris 1931).

736 SANTO TOMÁS, o.c., n.2500-2507; ROSS, o.c., II p.369-370; GARCÍA YEBRA,

que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser, pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la Noche, o, como dicen los físicos, que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los monstruos, ni la tierra, sino las semillas y el acto generador.

Por eso algunos suponen un acto eterno, como Leucipo y Platón; pues afirman que siempre hay movimiento. Pero por qué lo hay, y qué clase de movimiento, no lo dicen, ni la causa de que sea de tal modo o de tal otro. Nada, en efecto, se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza, pero por violencia o por entendimiento o por otra causa se mueve de otro modo. (Además, ¿cuál es el primer movimiento? Esto, en efecto, tiene una importancia enorme.) Pero Platón no puede recurrir aquí al que algunas veces considera como principio, que se mueve él mismo a sí mismo; pues el Alma es una cosa posterior, y simultánea con el Cielo, según dice. Por consiguiente, considerar la potencia como anterior al acto es correcto en un sentido, pero en otro no (ya hemos dicho cómo). Que el acto es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el Entendimiento es acto), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno.

737 Por consiguiente, el Caos y la Noche no duraron tiempo indefinido, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y, si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto modo por sí misma, y en cierto modo, en virtud de otra cosa; por consiguiente, o bien en virtud de un tercero, o bien en virtud de la primera causa. Así, pues, actuará necesariamente en virtud de ésta; pues, a su vez, ésta será causa para

o.c., II p.216 nota 9; REALE, o.c., II p.278 nota 15-18; p.279 nota 19-23; p.280 nota 24.

737 SANTO TOMÁS, o.c., n.2508-2516; ROSS, o.c., II p.371-372; REALE, o.c., II p.280 nota 25-28; p.281 nota 29.

lo segundo y para lo tercero. Por consiguiente, es preferible admitir la primera causa. Esta es, en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo; pero de lo que es de otro modo es causa de la otra, y de lo que es siempre de modo diferente son causas ambas evidentemente. Por tanto, así son también los movimientos. ¿Qué necesidad hay, entonces, de buscar otros principios?

7

738 Puesto que cabe que sea así, y, si no es así, todo procederá de la Noche, de la Mezcla de todas las cosas y del No-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series, y de ésta es la primera la sustancia, y de las sustancias, la que es simple y está en acto (pero "uno" y "simple" no es lo mismo, pues "uno" indica medida, y "simple", que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.

739 Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. Ahora bien, si algo es movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto

738-742 REALE, o.c., II p.282 nota 1.

738 SANTO TOMÁS, o.c., n.2517-2528; ROSS, o.c., II p.374-376; GARCÍA YEBRA, o.c., II p.219 nota 10; REALE, o.c., II p.282 nota 2-6; p.283 nota 7-9; p.284 nota 10-12; p.285 nota 13-15; TRICOT, o.c., II p.172 nota 4.

739 SANTO TOMÁS, o.c., n.2529-2535; ROSS, o.c., II p.376-379; GARCÍA YEBRA, o.c., II p.221 nota 12; REALE, o.c., II p.286 nota 17-18; p.288 nota 22; TRICOT, o.c., II p.174 nota 2; A. SANDOZ, *Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote*: Rev. Phil. 35 (1934) 46-72.156-175.271-282; 37 (1937) 104-122; J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire dans Aristote et ses prédécesseurs* (Paris 1915) p.141ss.

es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la sustancia. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la que esto origina. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio. "Necesario", en efecto, tiene las acepciones siguientes: primero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente.

740 Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí, tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.

741 Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la sustancia es entendimiento, y están en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida. y El es acto. Y el acto por sí de El es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto...

740 SANTO TOMÁS, o.c., n.2535-2538; ROSS, o.c., II p.379; REALE, o.c., II p.288 nota 23-27; p.289 nota 28; TRICOT, o.c., II p.174 nota 3-4.

740-741 T. M. FORSYTH, *Aristotle's Concept of God as Final Cause*: Philos 22 (1947) 112ss; L. ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*: Arch. Gesch. Phil 23 (1910) 1-28.184-210; H. WEISS, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (Darmstadt 1967); Ch. WERNER, *La finalité d'après Aristote*: Rev. Theol. Phil. 19 (1931) 5-16.

741 SANTO TOMÁS, o.c., n.2539-2544; S.Th. I q.18 a.3; ROSS, o.c., II p.379-381; GARCÍA YEBRA, o.c., II p.222 nota 13; REALE, o.c., II p. 289 nota 29-31.

742 Así, pues, que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado * que no cabe que esta sustancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud o es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita). Y también queda demostrado que es imposible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo...

9

743 Pero lo relativo al entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su sustancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la sustancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección. Además, tanto si su sustancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa. Y, si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería peor, y esto sería ya cierto movimiento.

744 Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además, es evidente que habría otra cosa más

742 SANTO TOMÁS, o.c., n.2545-2552; ROSS, o.c., II p.382; REALE, o.c., II p.291 nota 35-36; J. PAULUS, *La théorie du premier Moteur chez Aristote*: Rev. Phil. 33 (1933) 259-294.394-424; J. OWENS, *The Reality of the Aristotelian Separate Univers*: Rev. of Metaph. 3 (1949) 319-337; O. COMPOSTA, *Oggetti e aspetti della prova dell'esistenza del Motore immobile nel l.XII della Metafisica*: Salesianum 19 (1957) 619-634; A. MANSION, *L'action du Dieu Moteur d'Aristote sur le monde*: Proceed. of the X Intern. Congr. of phil. (Amsterdam 1949) I p.1091-1093; G. VERBEKE, *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*: Rev. Phil. Lov. 46 (1948) 137-160.

743-745 M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (Paris 1934); REALE, o.c., II p.300 nota 1.

743 SANTO TOMÁS, o.c., n.2600-2607; ROSS, o.c., II p.397-398; REALE, o.c., II p.300 nota 2; p.301 nota 3-7.

744 SANTO TOMÁS, o.c., n.2608-2621; ROSS, o.c., II p.397-398; REALE, o.c., II p.302 nota 8-12; TRICOT, o.c., II p.187 nota 2.

* Física VII 10,287b.

honorable que el Entendimiento, a saber, lo entendido. En efecto, el entendimiento y la intelección se dará también en el que entiende lo más indigno; de suerte que, si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección.

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas, la substancia y la esencia sin materia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el Entendimiento se indentificará con lo entendido.

745 Queda todavía una dificultad, si lo entendido es compuesto; pues el Entendimiento cambiaría en las partes del todo. O bien ¿es indivisible todo lo que no tiene materia—como el entendimiento humano, o el de los seres compuestos, se halla en algunos momentos (pues no tiene su bien en esto o en lo otro, sino el Sumo Bien en cierto todo, que es distinto de él)—, y así se halla durante la eternidad la Intelección misma de sí misma?

10

746 Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste.

Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libros son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los

745 SANTO TOMÁS, o.c., n.2622-2637; ROSS, o.c., II p.398-399; REALE, o.c., II p.302 nota 13; p.303 nota 15.

746 SANTO TOMÁS, o.c., n.2627-2637; ROSS, o.c., II p.401-402; REALE, o.c., II p.362 nota 2-8.

animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo...

LIBRO XIII

4

747 Así, pues, baste con lo dicho acerca de las Cosas matemáticas para mostrar que son entes y cómo lo son, y en qué sentido son anteriores y en qué sentido no. En cuanto a las Ideas, en primer lugar debemos examinar la opinión misma relativa a la Idea, separándola totalmente de la naturaleza de los Números, tal como la concibieron desde el principio los primeros en afirmar la existencia de las Ideas.

Se les ocurrió la opinión sobre las Especies a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia.

748 Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia).

749 Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los

747-752 REALE, o.c., II p.261 nota 1.

747-756 TRICOT, o.c., II p.195.

748 ROSS, o.c., II p.422; REALE, o.c., II p.362 nota 9-11; p.363 nota 12; TRICOT, o.c., II p.211 nota 2.

749 ROSS, o.c., II p.422; REALE, o.c., p. 364 nota 14; JAEGER, *Paideia* II p.170ss.

separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría y las multiplicara para contarlas. Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquellas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las sustancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.

750 Además, de los argumentos con que intenta demostrar que hay Especies, ninguno es convincente. De algunos, en efecto, no nace ningún silogismo concluyente, y de otros resulta que hay Especies incluso de cosas de las que ellos opinan que no las hay. Pues, según los argumentos procedentes de las ciencias, habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias, y, según lo uno común a muchos, también de las negaciones, y, según la intelección de algo cuando ya se ha corrompido, también de las cosas corruptibles, pues queda la imagen mental de estas cosas. Y, todavía, los razonamientos más rigurosos, unos establecen ideas de las relaciones, de las cuales niegan que hay género por sí, y otros introducen el tercer hombre. En suma, los argumentos relativos a las Especies destruyen cosas cuya existencia interesa a los partidarios de las Especies más que la existencia de las Ideas. Pues ocurre entonces que no es primero la diáda, sino el número, y, primero que éste, la relación, que también será anterior a lo que es por sí; y todas aquellas contradicciones con sus propios principios en que algunos incurrieron al seguir las opiniones acerca de las Especies.

751 Además, según la hipótesis en que se apoyan para afirmar la existencia de las Ideas, no sólo habrá Especies de las sustancias, sino también de otras muchas cosas (pues el concepto es uno no sólo en relación con las sustancias, sino también cuando se trata de no-sustancias, y el objeto de las ciencias no es sólo la sustancia. Y ocurren otros mil inconvenientes semejantes). Pero, en rigor y según las opiniones que las sostienen, si las Especies son participables, sólo puede haber Ideas de las sustancias; pues no son participadas accidentalmente, sino que es preciso que la participación de cada una se realice

750 ROSS, o.c., II p.423; REALE, o.c., II p.365 nota 15-17.

751 GARCÍA YEBRA, o.c., II p.269 nota 10; REALE, o.c., II p.365 nota 18.

en tanto en cuanto no se dicen de un sujeto (por ejemplo, si algo participa de los Doble en sí, participa también de lo Eterno, pero accidentalmente, porque es accidental para lo Doble ser eterno); por consiguiente, las Especies serán sustancias. Y sustancia significa aquí lo mismo que allí. De lo contrario, ¿qué se pretende al afirmar que hay algo aparte de estas cosas, lo uno común a muchos? Y, si la especie de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá algo común (¿por qué, en efecto, en el caso de las diádas corruptibles y en el de las que, siendo muchas, son eternas, la especie "Díada" ha de ser una y la misma con más razón que en el caso de la Díada en sí y de una diáda cualquiera?) Y, si la especie no es la misma, no tendrán de común más que el nombre, y será como si uno llamara "hombre" a Calias y a un leño, sin haber visto ninguna correspondencia entre ellos.

752 Y, si, en cuanto a las demás cosas, pretendemos que los enunciados comunes se ajustan a las Especies, por ejemplo que "figura plana" con las demás partes del enunciado se ajusta al Círculo en sí, pero añadiendo "de lo que es", es preciso mirar que esto no sea completamente vano. Pues, ¿a qué se añadirá? ¿A "centro" o a "plano" o a todos los términos? Porque todas las cosas incluidas en la sustancia serán Ideas, por ejemplo, lo Animal y lo Bípedo. Además, es evidente que tendrá que ser algo "en sí", como lo Plano, cierta naturaleza que se dará en todas las Especies como género.

5

753 Pero la dificultad más grande sería ésta: ¿qué es lo que aportan las Especies a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los sujetos a generación y corrupción? No son para ellos, en efecto, ni causas del movimiento ni de ningún cambio. Por otra parte, tampoco ayudan nada a la ciencia de las demás cosas (pues las Especies no son sustancias de éstas; si lo fueran estarían en ellas), ni a su existencia, ya que no están en los entes que participan de ellas. Pues, si estuvieran, quizá podría opinarse que eran causas como lo blanco mezclado a lo blanco; pero este argumento, expuesto en primer lugar por Anaxágoras y posteriormente por Eudoxo en su discusión de las dificultades, y por algunos otros, es por demás refutable (pues fácilmente

752 REALE, o.c., II p.365 nota 19.

753-754 REALE, o.c., II p.366 nota 1; ROBIN, *La théorie platonicienne des idées* p.67 nota 732.

753 ROSS, o.c., II p.424; REALE, o.c., II p.367 nota 2-3; TRICOT, o.c., II p.215 nota 1.

753-754 M. D. PHILIPPE, *La participation d'après Aristote*: Rev. Thom. 49 (1949) 243-277.

se pueden reunir muchos inconvenientes y absurdos contra esta opinión). Y tampoco proceden de las Especies las demás cosas en ninguno de los sentidos en que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas. Pues ¿cuál es el agente que actúa mirando a las Ideas? Además, cabe que algo sea o llegue a ser cualquier cosa sin haber sido copiado de un modelo, de suerte que, tanto existiendo como no existiendo Sócrates, uno podría llegar a ser como Sócrates. Y lo mismo, evidentemente, si Sócrates fuera eterno. Por otra parte, habrá varios paradigmas de una misma cosa; por consiguiente, también habrá varias Especies; por ejemplo, del hombre, lo Animal y lo Bípedo, y, al mismo tiempo, también el Hombre en sí. Además, las Especies serán paradigmas no sólo de las cosas sensibles, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género será paradigma de las especies incluidas en el género; de suerte que una misma cosa será paradigma e imagen. Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia. Por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas?

754 En el *Fedón* se dice que las Especies son causas tanto del ser como del devenir. Sin embargo, aunque existan las Especies, nada llega a ser si no hay una causa eficiente, y, por otra parte, llegan a ser muchas cosas, como una casa o un anillo, de las que, según su doctrina, no hay Especies; de suerte que, evidentemente, cabe también que aquellas de las que afirman que hay Ideas sea o lleguen a ser por las mismas causas que las que acabamos de mencionar, y no gracias a las Especies. Por lo demás, acerca de las Ideas pueden reunirse de este modo y mediante argumentos más razonables y rigurosos, muchas objeciones semejantes a las que hemos considerado.

10

755 Pasemos ahora a lo que encierra una dificultad tanto para los partidarios de las Ideas como para sus contradictores, y a lo cual ya nos referimos al principio, en nuestra exposición de los problemas. Si uno, en efecto, no admite que las substancias tengan existencia separada del mismo modo que se dice que la tienen los entes singulares, destruye la substancia en

754 ROSS, o.c., II p.426-427; REALE, o.c., II p.367 nota 4.

755-756 REALE, o.c., II p.395 nota 1.

755 ROSS, o.c., II p.463-464; REALE, o.c., II p.396 nota 2-5; TRICOT, o.c., II p.256 nota 1-3; P. SHOREY, *Note on Aristotle's Metaphysics* 1086b 32-37: *Class. Philol.* 8 (1913) 90-92.

el sentido que queremos darle; y, si admite que las substancias tienen existencia separada, ¿cómo dirá que son sus elementos y principios? Porque si son singulares y no universales, los entes serán iguales en número a los elementos, y los elementos serán incognoscibles. (Supongamos, en efecto, que las sílabas son substancias, y sus elementos, elementos de las substancias. Entonces BA tendrá que ser única, y lo mismo cada una de las sílabas, si no son universales y específicamente idénticas, sino que cada una es numéricamente una y algo determinado y no homónimo. Además, sostienen que cada ente en sí es único. Y, si las sílabas son únicas, también lo serán sus elementos. No habrá, por consiguiente, más que una Alfa, y lo mismo sucederá con todas las demás letras, por la misma razón que impide, en el caso de las [demás] sílabas, que la misma cosa sea unas veces una y otras veces otra. Ahora bien, si es así, no habrá, aparte de los elementos, otros entes, sino tan sólo los elementos. Y, por otra parte, tampoco los elementos serán objeto de ciencia, pues no son universales, y la ciencia versa sobre los universales. Esto es evidente por las demostraciones y las definiciones, pues no se demuestra silogísticamente que este triángulo equivale a dos rectos si no todo triángulo vale dos rectos, ni que este hombre es animal si no todo hombre es animal).

756 Por otra parte, si los principios son universales, o bien las substancias procedentes de ellos son también universales, o bien lo que no es substancia será anterior a la substancia; pues lo universal no es substancia, pero el elemento y el principio son anteriores a aquello de lo que son principio y elemento.

Todo esto resulta inevitable tan pronto como derivan de elementos las Ideas y pretenden que, aparte de las substancias [e ideas] que tienen la misma Especie, hay algo uno y separado. Pero, si nada impide que, como en el caso de los elementos de la palabra, sean muchas las alfas y las betas, sin que haya además de ellas una Alfa y una Beta en sí, por esto mismo serán innumerables las sílabas semejantes. Y, en cuanto a la afirmación de que toda ciencia versa sobre lo universal, de suerte que también los principios de los entes tienen que ser universales y no substancias separadas, es sin duda la que mayor dificultad ofrece de todas las mencionadas. Sin embargo, es verdadera en un sentido, aunque en otro sentido es falsa. Pues la ciencia, como también el saber, puede ser de dos modos:

756 REALE, o.c., II p.397 nota 6-9; TRICOT, o.c., p.258 nota 1.3.

756-759 REALE, o.c., II p.425 nota 2; TRICOT, o.c., II p.270 nota 1.

en potencia y en acto. Pues bien, siendo la potencia, como materia, universal e indefinida, es de lo universal e indefinido, y, siendo algo determinado, tiene por objeto lo determinado. Pero la vista ve accidentalmente el color universal porque este color que ve es color, y esta alfa que considera el gramático es alfa. Si, en efecto, los principios tienen que ser universales, también lo que procede de ellos tiene que ser universal, como en las demostraciones. Y, si es así, no habrá nada separado ni substancia. Pero es evidente que, en un sentido, la ciencia es universal, mientras que, en otro, no.

LIBRO XIV

2

757 ...Así, pues, muchos son los motivos de la desviación hacia estas causas, y el principal es haber dudado a la manera antigua. Les pareció, en efecto, que todos los entes serían uno, el Ente en sí, si no se resolvía el argumento de Parménides: "Pues nunca se demostrará que son las cosas que no son", y que era necesario probar que el No-ente es; pues así los entes, si son muchos, procederán del Ente y de alguna otra cosa. Pero, en primer lugar, si el Ente tiene varios sentidos (uno, en efecto, significa substancia, otro cualidad, otro cantidad, y así las demás categorías), ¿en qué sentido son uno todos los entes, si no se concede el ser al No-ente? ¿Serán las substancias, o las afecciones o cualquiera de las demás categorías, o todas juntas, y será uno lo que es esto, y la cualidad y la cantidad y todas las demás cosas que significan algún uno? Pero es absurdo, o más bien imposible, que la producción de cierta naturaleza única sea causa de que una parte del Ente sea esto, otra sea cualidad, y otra, cantidad, y otra, lugar.

758 Además, ¿de qué clase de No-ente y de Ente procederán los entes? Pues también el No-ente tendrá varios sentidos, puesto que los tiene el Ente. Y no-hombre significa no ser esto precisamente, y no-recto, no ser de esta cualidad, y no-de-tres-codos, no ser de esta cantidad. ¿De qué clase de Ente y No-ente procede, entonces, la multiplicidad de entes? Sin duda quiere llamar a lo falso y a su naturaleza No-ente, del cual y del Ente procederá la multiplicidad de entes; por eso se decía también que es preciso suponer algo falso, como suponen los geómetras que es de un pie la línea que no es de

757 ROSS, o.c., II p.464-466; TRICOT, o.c., II p.271 nota 3.

758 REALE, o.c., II p.426 nota 2-4; p.427 nota 5-11; p.428 nota 12.

758 ROSS, o.c., II p.475; REALE, o.c., II p.428 nota 13; TRICOT, o.c., II p.271 nota 4.

un pie. Pero es imposible que esto sea así, pues ni los geómetras suponen nada falso (ya que la prótasis no está incluida en el silogismo), ni los entes se generan ni se corrompen a partir del No-ente así entendido.

759 Mas, puesto que el No-ente tiene, según los casos, los mismos sentidos que las categorías, y además hay el No-ente en el sentido de falso, y el No-ente en cuanto potencia, de éste procede la generación; es decir, del no-hombre, pero hombre en potencia, se genera el hombre, y de lo no-blanco, pero blanco en potencia, lo blanco, y lo mismo si se genera uno que si se generan muchos...

Ética a Nicómaco

EDICIÓN UTILIZADA: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, por H. RACKHMAN, M. A. (Harward University Press, 1956). Trad del editor.

BIBLIOGR. GEN.: SANTO TOMÁS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, editio novissima, cura ac studio P. FR. ANG. M.^a PIROTTA, O. P., (Turín-Roma 1934) p.XII-XV; R. A. GAUTHIER et J. I. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire, 3 vols., deux. éd., avec une introduction nouvelle (Louvain-Paris 1970); J. MARÍAS y M. ARAUJO, *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción (Madrid 1960) p.XVII-XX; C. J. VOGEL, *On the character of Aristotle's Ethics, Philomates* (The Hague 1971); J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction and notes (Londres 1900); W. D. ROSS, *Foundation of Ethics* (Oxford 1939); N. HARTMANN, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik* (Berlín 1944); P. MONCHO, *La unidad de la vida moral según Aristóteles* (Valencia 1972); C. VI-COL IONESCO, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, 2 vols. (Madrid 1973); E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, p.2.^a vol.VI (Florenia 1966) p.1-110.

LIBRO I

I

760 Todo arte y toda investigación, y lo mismo toda acción y elección, parecen tender a algún bien: por eso con razón se ha declarado al bien como aquello a lo que todas las cosas tienden. Pero parece que hay cierta diferencia entre los

759 ROSS, o.c., II p.475-476; REALE, o.c., II p.428 nota 14-15; TRICOT, o.c., II p.232 nota 2.

760 SANTO TOMÁS, o.c., n.1-18; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.3-7; C. J. DE VOGEL, *Quelques remarques à propos du premier chap. de l'Éthique à Nicomaque*. Autour d'Aristote, p.307-324.

fines, pues unos son actividades, y otros, aparte de aquéllas, ciertas obras. Cuando hay algunos fines aparte de las acciones, son, naturalmente, más estimables las obras que las actividades.

Pero como se dan muchas acciones, artes y ciencias, existen también muchos fines. Así, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el barco; el de la estrategia, la victoria, y el de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que están subordinadas a una sola facultad (como, por ejemplo, al arte ecuestre el arte de fabricar frenos y todo lo demás concerniente a los arreos de los caballos, y a su vez, la equitación y toda actividad guerrera, a la estrategia, y del mismo modo otras artes a otras diferentes), en todas esas artes y ciencias los fines de las subordinantes son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstas se buscan en orden a aquéllas. Y da lo mismo que el fin sea la actividad misma, o algo más allá de ellas, como en las ciencias citadas.

2

761 Si se da, pues, algún fin de nuestras acciones que queramos por él mismo, y a lo demás por él, y no elegimos todas las cosas por otra cosa (pues, de lo contrario, se iría hasta el infinito, de suerte que resultaría vano y vacío el deseo), es claro que tal fin será el bien por excelencia, el bien supremo. ¿No será, entonces, su conocimiento de un influjo decisivo en nuestra vida, y, como arqueros que apuntan al blanco, no alcanzaremos mejor así el que tenemos propuesto? Si ello es así, debemos esforzarnos por determinar de una manera esquemática qué bien pueda ser ése, y de qué ciencias y facultades es objeto.

Parecería que sería el objeto de la ciencia suprema, la directiva en grado máximo: y tal es, evidentemente, la política. Ella es, en efecto, la que determina qué ciencias son necesarias en las ciudades, y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué grado. Además, vemos que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica. Puesto que, pues, se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre qué se debe hacer y de qué hay que abstenerse, su fin abarcará los de las demás, de suerte que tal fin será el bien del hombre.

Pues, aunque el bien sea el mismo para el individuo que para la ciudad, es evidente que será mejor y más perfecto el alcanzar y salvaguardar el bien de la ciudad; es ya apetecible

761 SANTO TOMÁS, o.c., n.19-31; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.7-10.

el conseguirlo para uno solo, pero es mucho más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.

Este es, pues, el objeto de nuestro estudio, que es una cierta disciplina política.

3

762 Nuestra exposición cumplirá con su fin si aporta la claridad que consiente la materia, ya que no hay que buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como no se le exige tampoco en todos los trabajos manuales; la belleza y la justicia que estudia la política presentan tantas diferencias y fluctuaciones, que podrían parecer ser fruto de la convención y no de la naturaleza; la misma inestabilidad se encuentra también en los bienes, por haberse seguido de ellos males a muchos; algunos perecieron a causa de su riqueza, y otros por su valor.

Por tanto, hay que contentarse, hablando de tales cosas, y teniendo tales puntos de partida, con mostrar la verdad de una manera elemental y esquemática, hablando de lo que ocurre por lo común, y, partiendo de tales datos, sacar las conclusiones proporcionadas.

Y de la misma manera hay que acoger cada una de nuestras afirmaciones, pues es propio del hombre instruido exigir en cada género de exposición la exactitud en la medida que la sufre la naturaleza del asunto: tan absurdo sería, como todo el mundo lo reconoce, aceptar del matemático raciocinios persuasivos como exigir al retórico demostraciones.

763 Por otra parte, cada uno juzga acertadamente de aquello que conoce, y es buen juez en esa materia: de cada cosa particular, el que está impuesto en ella, y bien simplemente y sin más, el que lo domina todo. Por eso, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, que son su objeto y punto de partida; además, como vive a merced de sus pasiones, oirá las enseñanzas en vano y sin provecho, pues el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Poco importa, por lo demás, que sea joven en edad o de carácter, pues esa deficiencia no es de parte del tiempo, sino del vivir y buscar todo a impulsos de la pasión. Para los tales el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes; por el contrario, para los que toman sus decisiones y obran según la razón, el saber sobre estas cosas les será muy provechoso.

762 SANTO TOMÁS, o.c., n.32-36; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.10-15.

763 SANTO TOMÁS, o.c., n.37-42; GAUTHIER-JOLIF, I p.15-17.

Quede esto dicho a guisa de introducción sobre el discípulo, el modo de recibir nuestras enseñanzas y el objeto de nuestra exposición.

4

764 Volviendo, pues, a nuestro tema, ya que todo conocimiento y elección aspiran a algún bien, digamos cuál es aquél a que la política tiende, y cuál es el supremo bien entre todos los realizables. Casi hay unanimidad respecto de su nombre: tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y estiman que el vivir bien y el obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero en cuanto a la felicidad misma, qué es, hay disensión, y no siente lo mismo el vulgo que los sabios. Pues unos creen que es alguna de las realidades visibles y tangibles, por ejemplo, el placer, o la riqueza, o los honores; y otros, otra cosa, y aun muchas veces una misma persona piensa cosas distintas: si está enfermo, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que son conscientes de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de sus facultades. Pero algunos piensan que además de esa multitud de bienes existe algún otro bien en sí, que es causa, además, de que todos aquéllos sean bienes.

Examinar una por una todas esas opiniones tal vez sea un trabajo inútil: bastará exponer las que están más en boga o parecen tener algún fundamento.

765 No debemos olvidar que hay diferencia entre los razonamientos que parten de los principios y los que a ellos conducen: con razón se preguntaba ya Platón y buscaba si el proceso ha de ser a partir de los principios, o hacia los principios, como en el estadio, de los que presiden los juegos hacia la meta, o en sentido inverso. No hay duda, desde luego, de que hay que partir de las cosas conocidas, pero éstas son de dos clases: unas, conocidas para nosotros; otras, en sí y en absoluto. Diríamos que debemos empezar por las cosas conocidas para nosotros. Por eso es conveniente que el que ha de aprender acerca de las cosas buenas y justas, y, en general, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el *qué*, y, si aparece con la suficiente claridad, no habrá ninguna necesidad del *porqué*: un hombre así, tiene ya o fácilmente adquirirá los principios. Pero aquel a quien falten ambas cosas, que escuche a Hesíodo:

764 SANTO TOMÁS, o.c., n.43-50; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.18-20.27-28.
765 SANTO TOMÁS, o.c., n.51-54; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.20.30-31.

El mejor de todos es el que por sí solo entienda todas las cosas; también es noble el que obedece al que habla bien; pero el que no entiende por sí mismo ni retiene en su ánimo los que otro oye, es un hombre inútil.

5

766 Pero sigamos hablando de lo que habíamos dejado. Decimos, pues, que no sin razón parecería poder estimarse la felicidad según las diferentes vidas. El vulgo y los más groseros piensan que es el placer; y por eso aman la vida voluptuosa —pues son tres los principales géneros de vida: la que acabamos de mencionar, la vida política, y, en tercer lugar, la vida contemplativa—. La masa de los hombres da muestras de verdaderos esclavos al preferir una vida de bestias; pero pueden intentar justificarse, porque muchos situados en alta posición llevan una vida de pasiones semejante a la de Sardanápalo. En cambio, los mejor dotados y los activos piensan que la felicidad está en los honores, pues ése viene a ser el fin de la vida política. Pero bien se ve que eso es algo más superficial que lo que estamos buscando, pues parece que se halla más en el que tributa el honor que en el honrado, mientras que el bien, conjeturamos que es algo más personal y difícil de arrebatar. Además, esos tales parecen buscar los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos: apetecen ser estimados de los hombres sensatos que les conocen y por su virtud: prueba de que aun para ellos la virtud es algo superior.

767 Podría entonces pensarse que la virtud sea el fin de la vida política; pero también eso se muestra insuficiente; pues parece que puede suceder que el que posea la virtud pase la vida dormido o inactivo, y padezca, además, grandes males y los más graves infortunios, y nadie tendrá a ese tal por feliz, a no ser por el afán de defender la tesis. Y baste ya de esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ello en nuestros escritos enciclopédicos.

El tercer género de vida es la vida contemplativa, cuyo examen vamos a hacer en lo que sigue.

Por lo que hace a la vida de lucro, es un género de vida que presenta cierto carácter de violencia, y es claro que la riqueza no es el bien que estamos buscando, pues es un bien útil, en orden a otro. Por eso se estimarían como fines más bien esos de que acabamos de hablar, ya que se apetecen por

766 SANTO TOMÁS, o.c., n.55-65; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.21.30-31.
767 SANTO TOMÁS, o.c., n.66-73; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.30-31.

si mismos; pero es manifiesto que tampoco lo son, por muchas razones que se aduzcan a favor de ellos. Dejémoslos, pues, ahora.

7

768 Pero volvamos de nuevo al bien que es objeto de nuestro estudio, y preguntémonos qué pueda ser. Porque claramente aparece distinto en cada actividad y en cada arte: uno es el bien en la medicina, otro en la estrategia, y así en las demás. ¿Cuál es, pues, el bien en cada una de ellas? ¿Acaso no es aquello en vista de lo cual se hacen las demás cosas? En la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otras artes, otra cosa, mas en toda acción y decisión es el fin, pues por el fin hacen todos las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, ése será el bien realizable, y, si hay varios, ésos lo serán.

769 Nuestro discurso, después de dar muchas vueltas, viene a parar a la misma conclusión; pero hay que esforzarse por aclararlo aún más. Puesto que es manifiesto que se dan muchos fines, y que algunos de ellos los escogemos en vista de otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos; ahora bien, el bien supremo se presiente como algo perfecto, de modo que, si sólo hay un bien perfecto, ése será el que estamos buscando, y, si hay varios, el que sea más perfecto de todos.

Ahora bien, llamamos más perfecto a lo que es digno de buscarse por sí mismo que a lo que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otro, más que a lo que se elige ya por sí mismo, ya por otros; en suma, llamamos perfecto a lo que siempre es elegible por sí mismo y nunca por otra cosa.

770 Tal parece ser esencialmente la felicidad. En efecto, la buscamos por ella misma, y nunca por otra cosa, mientras que a los honores, al placer, a la inteligencia y a toda virtud los buscamos, sí, por sí mismos (pues, aunque no se siguiese nada, los elegiríamos), pero los deseamos también en vista de la felicidad, ya que pensamos que por medio de ellos seremos felices; en cambio, nadie elige la felicidad por esas cosas, ni en general, por ninguna otra.

771 Y lo mismo ocurre a todas luces con la autarquía, pues el bien perfecto es universalmente reconocido como suficiente.

768 SANTO TOMÁS, o.c., n.103-106; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.49.

769 SANTO TOMÁS, o.c., n.107-111; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.50-51.

770 SANTO TOMÁS, o.c., n.112-114; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.51-52.

771 SANTO TOMÁS, o.c., n.114-115; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.52-53.

Suficiencia que no entendemos en orden a sólo uno mismo, como si se viviese una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos, y la mujer, y, en general, para los amigos y conciudadanos, ya que el hombre es por naturaleza un ser social. Con todo, hay que poner en esto un límite, pues, extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos, se iría al infinito. Pero de esto tendremos que hablar después.

772 Tenemos por suficiente aquello cuya posesión sola hace deseable la vida y libre de toda necesidad; ahora bien: tal creemos que es la felicidad. Pensamos, además, que es lo más deseable de todo, sin que admita adición alguna; pues, si la admitiese, es claro que resultaría deseable por la adición de un bien, por pequeño que fuese: toda adición hace mayor la suma de los bienes y, entre los bienes, el mayor es siempre el más deseable.

La felicidad aparece, pues, como algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

773 Pero quizá el decir que la felicidad es el bien supremo parezca decir una cosa resabida, y se desee que se declare con más nitidez qué es. Tal vez se consiga eso si se logra captar la función del hombre. En efecto, del mismo modo que para un flautista, un escultor y todo artifice, y, en general, para toda obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así también será en el hombre, si es que hay alguna función propia suya. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, y ninguna del hombre, que sería por naturaleza un ser inactivo? ¿No será más bien que, así como claramente hay una función propia del ojo, y de la mano, y del pie, y, en general, de cada uno de los miembros, también habrá que reconocer, aparte de ésas, una función propia del hombre? ¿Y cuál podrá ser ésa? Porque el vivir es evidentemente algo que el hombre tiene en común con las plantas, y lo que buscamos es lo propio del hombre. Queda, por tanto, fuera de la cuestión la vida de nutrición y crecimiento. La siguiente sería la vida sensitiva, pero bien se ve que también ésta la tiene en común el hombre con los caballos, el buey y todos los animales.

774 Queda, pues, por fin, una cierta vida activa del ser que tiene razón, en el doble sentido de que obedece a la razón y que la posee y piensa. Mas, diciéndose esa vida en dos sentidos, hay que tomarla en el sentido de actividad, pues ésta es la

772 SANTO TOMÁS, o.c., n.115-117; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.53-54.

773 SANTO TOMÁS, o.c., n.118-126; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.54-55.

774 SANTO TOMÁS, o.c., n.126-130; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.56-59.

que parece a todos decirse en sentido primario. Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según razón o, al menos, no desprovista de razón, y si, además, decimos que es la misma específicamente la de este ser y la de este ser bueno, como es la misma la del citarista y la del buen citarista, y así, en general, en todas las cosas, sobreañadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista el tocar la cítara, y del buen citarista el tocarla bien), si ello es así, sostenemos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta, una actividad del alma y acciones conformes a la razón, y la del hombre bueno, el hacerlas bien y de una manera acabada, cada una según la virtud peculiar. Si esto es verdad, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes fueren varias, conforme a la mejor y más perfecta; y además en una vida entera. Pues una golondrina no hace verano, ni un solo día; de la misma manera, tampoco hace al hombre venturoso y feliz un solo día, ni un poco de tiempo...

10

775 (Porque) es evidente que, si estamos a merced de las vicisitudes de la fortuna, muchas veces proclamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desdichado, haciendo del hombre feliz un camaleón, y sin fundamento sólido. ¿No diremos más bien que es un error el estar a merced de las vicisitudes de la fortuna? No es en ellas donde está la felicidad o la desdicha, si bien la vida humana necesita de ellas, como hemos dicho; las que deciden la felicidad son las actividades del alma conforme a la virtud, y las contrarias a ellas, lo contrario. Y así tenemos, con la presente dificultad que hemos discutido, un nuevo argumento en favor de nuestro razonamiento.

En ninguna obra humana se da muestra de tanta firmeza como en las actividades virtuosas: aparecen, en efecto, más firmes incluso que las ciencias; y las más firmes de entre ellas son las más estimadas, porque los hombres felices pasan la vida ejercitándose en ellas con preferencia y con más continuidad. Y esta parece que es la razón de que, tratándose de ellas, no cabe el olvido.

Se dará, pues, lo que estamos buscando, en el hombre feliz, y lo será durante toda su vida. Pues siempre, o con preferencia a todas las demás cosas, hará y contemplará las cosas de la virtud, y sobrellevará airoosamente los lances de la fortuna, estan-

do siempre en su puesto, al menos el que es bueno a carta cabal y "cuadrilátero sin reproche".

776 Pero como muchos de los sucesos se deben a la fortuna, y difieren entre sí por su grandeza y pequeñez, es claro que los pequeños beneficios de la fortuna, lo mismo que sus contrarios, no ejercen peso en la balanza de la vida. Pero los grandes y numerosos harán la vida más feliz (pues son por naturaleza como ornato añadido, y se puede hacer de ellos un uso bueno y honesto); por el contrario, los males conturban y mancillan la felicidad, porque acarrearán penas e impiden muchas actividades. Sin embargo, también en medio de éstos resplandece la belleza cuando se soportan con entereza muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino porque se es noble y magnánimo.

777 Por otra parte, si las actividades son lo que decide en la vida, como dejamos dicho, ningún hombre feliz llegaría a ser desgraciado, ya que nunca cometería acciones odiosas o viles. Creemos, en efecto, que el que es verdaderamente bueno y prudente soporta de buen talante todas las vicisitudes de la fortuna y se conduce lo mejor que puede dentro de las circunstancias, como el buen general aprovecha para la guerra lo mejor que puede el ejército con que cuenta, y el zapatero hace con el cuero que se le da, el mejor calzado posible, y lo mismo todos los demás artesanos. Siendo esto así, jamás será desdichado el hombre feliz, si bien tampoco, a buen seguro, será feliz si cae en los infortunios de Príamo. Pero, al menos, no será inconstante ni variable, ni se dejará mover fácilmente de su felicidad, ni siquiera por los infortunios que le sobrevengan, fuera de si son grandes y muchos; y, una vez liberado de éstos, no tornaría a la felicidad en breve tiempo, sino, caso de que llegue a conseguirlo, al cabo de mucho tiempo y a fuerza de haberse hecho con grandes y hermosos bienes.

778 ¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que obra conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de un cortejo de bienes exteriores, no durante un tiempo cualquiera, sino en la vida entera? ¿Y no habrá que añadir que así seguirá viviendo, y acabará de manera parecida su vida? Ya que lo por venir nos está oculto, asentamos que la felicidad es fin, y perfecta y acabada en todos los sentidos. Y, si esto es así, llamaremos felices a aquellos de entre los vivos que poseen y poseerán los bienes que hemos dicho, es decir, felices en cuanto hombres. Y sobre esto, baste lo dicho.

779 Ya que la felicidad es una actividad conforme a la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud: tal vez así contemplaremos mejor lo que es la felicidad. Y también parece que el verdadero político se ocupa preferentemente de ella; pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes; de ello tenemos ejemplo en los legisladores cretenses y lacedemonios, y los demás semejantes que hayan existido. Ahora bien, si pertenece a la política esta indagación sobre la virtud, es claro que este estudio entra de lleno en nuestro proyecto inicial.

Tratando de la virtud, es evidente que hay que tratar de la humana, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana, no a la del cuerpo, sino a la del alma. Decimos también que la virtud es una actividad del alma. Si esto es así, es evidente que el político debe conocer en alguna manera lo referente al alma, como el que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto más estimable y más excelente es la política que la medicina; y los médicos más sobresalientes se ocupan mucho del conocimiento del cuerpo; también el político debe estudiar el alma, pero ha de estudiar en orden a esas cosas y en la medida suficiente para el fin propuesto, pues el llevar más allá el examen de la cuestión es tal vez demasiado oneroso para nuestro propósito...

LIBRO II

1

780 Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética; la dianoética debe, en la mayor parte, su origen y su progreso a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo. La ética procede de la costumbre, por lo cual, de esa palabra (ἠθος) ligeramente modificada, se le ha derivado su nombre mismo. De eso se sigue también, evidentemente, que ninguna de las virtudes éticas se origina en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se transforma por la costumbre. Así, a la piedra, que por naturaleza tiende hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba aunque se intentara acostumarla lanzándola hacia arriba diez mil veces, ni al fuego

779 SANTO TOMÁS, o.c., p.224-230; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.89-92; FORTENBAUCH, W. W., *Zu der Darstellung der Seele in der nikomachischen Ethik*, I, 13: *Philologus* 114 (1970) 289-291.

780 SANTO TOMÁS, o.c., p.245-249; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.106-107.

780-793 GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.101-106.

a moverse hacia abajo; a ninguna otra cosa que posea una cierta naturaleza, podría acostumbrársela a tener otra distinta. Por tanto, las virtudes no se originan ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por el hecho de que, teniendo natural disposición para recibir las, las llevamos a pleno desarrollo mediante la costumbre.

781 Además, en todas las cosas que se originan en nosotros por naturaleza, adquirimos primero las potencias, y después ejercemos sus actividades (eso se ve bien claro en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos de la vista y del oído a fuerza de ver y de oír muchas veces, sino al revés, los usamos porque los tenemos; no los tenemos a fuerza de haberlos usado). En cambio, adquirimos las virtudes ejercitándonos antes, pues lo que no se puede hacer sin haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo: construyendo casas se llega a ser constructor, y tocando la cítara, citarista. De la misma manera, practicando la justicia, llegamos a ser justos; practicando la templanza, templados, y practicando el valor, valerosos.

782 Una confirmación de ello la tenemos en lo que pasa en las ciudades. Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos induciéndolos a adquirir buenas costumbres: ése es el designio de todo legislador; los que no lo realizan bien, fracasan, y en eso se distingue una constitución de otra, la buena de la mala.

Además, las mismas causas producen y destruyen la virtud, lo mismo que todo arte; tocando la cítara es como se hace el bueno y el malo citarista, y lo mismo los constructores y todos los demás; construyendo bien, se llegará a ser buen constructor, y construyendo mal, malo. De otra suerte, no habría ninguna necesidad de maestro, sino que se sería de por sí bueno o mal artesano.

783 Pues lo mismo pasa con la virtud. Con nuestra conducta para con lo estipulado en nuestros contratos con los demás hombres es como llegamos a ser justos y otros injustos; nuestro modo de actuar en los peligros y nuestro hábito de tener miedo o valor es lo que nos hace a unos ser valientes, y a otros cobardes. Y lo mismo en el mundo de las pasiones y de la ira; unos llegan a ser moderados y apacibles, y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse conducido de este modo en ese particular, los otros de otro modo. En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes a ellos. Por eso es necesario ejercer cierta clase de

781 SANTO TOMÁS, o.c., p.250; GAUTHIER-JOLIF, o.c., p.108.109-110.

782 SANTO TOMÁS, o.c., p.251; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.110-111-112.

783 SANTO TOMÁS, o.c., p.252-254; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.112-113.

actividades, pues, según las diferencias de éstas, se producirán los hábitos. No es, por tanto, de escasa importancia el contraer pronto ya desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino de la máxima, mejor dicho, en eso está todo...

6

784 Pero no basta decir que (la virtud) es un hábito, sino que hay que declarar qué clase de hábito es. Hay que decir, pues, que la virtud lleva y consume en perfección a aquello de que es virtud, y hace buena su operación. Así, por ejemplo, la virtud (o excelencia) del ojo hace bueno al ojo y buena a su operación (pues vemos bien por la virtud o excelencia del ojo); lo mismo, la virtud (o excelencia) del caballo hace al caballo bueno, y que corra bien y lleve al jinete y afronte los enemigos. Si esto es verdad en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su obra propia. Cómo es eso, lo hemos dicho ya; pero aparecerá más claro si nos ponemos a considerar la naturaleza de la virtud.

785 En todo lo que es continuo y divisible se puede tomar una parte mayor, una parte más pequeña, o una parte igual, y esto, o respecto de la cosa misma, o relativamente a nosotros; lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de la cosa a lo que se mantiene a igual distancia de ambos extremos: es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, a lo que ni es excesivo, ni demasiado poco: éste no es uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si 10 es mucho, y 2 poco, se tendrá el término medio en cuanto a la cosa cogiendo el 6, pues sobrepasa y es sobrepasado en cantidad igual; ese término medio es el medio según la media aritmética. Pero respecto a nosotros, no hay que tomarlo así, pues, si para uno es mucho comer 10 libras y poco comer 2, el entrenador no le prescribirá 6 libras, pues tal vez esa cantidad es también mucho para el que ha de tomarla, o bien (demasiado) poco: poco para Milón, mucho para el gimnasta principiante. Y lo mismo si se trata de la carrera y de la lucha.

786 Así, pues, todo el que está al tanto de algo, huye del exceso y del defecto, busca el término medio y lo elige; pero el término medio, no de la cosa, sino el relativo a nosotros. Y si todo conocimiento lleva a buen término su obra de esta manera, considerando el término medio, y orientando sus obras

hacia él (de ahí lo que se suele decir, que a las obras bien hechas no se les puede quitar ni añadir nada, como dando a entender que tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mas que el término medio la conserva; y los buenos artesanos trabajan, como decimos, con la mirada puesta en él); si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y más excelente que todo arte, deberá tender al término medio. Digo la virtud ética: pues ella es la que tiene que ver con pasiones y acciones, y en éstas hay lugar a exceso, defecto y término medio. Así, por ejemplo, en el temor, en el atrevimiento, en el deseo, en la ira, en la compasión y, en general, en el placer y en el dolor, hay lugar a más y menos; ambos extremos son imperfectos; pero si todo eso se tiene cuando se debe, y por aquellas cosas y respecto de aquellas, y por aquello y de la manera que se debe, entonces se da término medio y lo excelente, y eso es la virtud.

787 También en las acciones hay lugar a exceso, defecto y término medio. Ahora bien, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto son un error, mientras que el término medio es encomiado y acierta; cosas ambas características de la virtud. Por tanto, la virtud es un cierto término medio, ya que apunta al medio.

Además, hay muchas maneras de errar (pues el mal es del orden de lo indeterminado, y el bien, de lo determinado, como imaginaban los pitagóricos), pero sólo una de acertar (y por eso lo uno es fácil, y lo otro difícil: fácil errar en el blanco, difícil acertar); por eso también son propios del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud, el término medio:

Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo.

788 Digamos, pues, que la virtud es un hábito selectivo, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual el prudente elegiría. El término medio lo es respecto de dos vicios, el uno por exceso, el otro por defecto, y también por no alcanzar, en unas cosas, y sobrepasar, en otras, la actitud justa en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el justo medio. Por eso, considerada en su esencia y en su definición, que expresa lo que es la virtud, la virtud es un término medio, pero en el orden de lo excelente y lo bueno, un extremo.

789 Pero no toda acción ni toda pasión admite término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la maldad;

784 SANTO TOMÁS, o.c., n.306-309; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.135-136.

785 SANTO TOMÁS, o.c., n.310-316; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.136-137-138.

786 SANTO TOMÁS, o.c., n.316-318; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.139-140.

787 SANTO TOMÁS, o.c., n.318-321; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.140-146.

788 SANTO TOMÁS, o.c., n.322-327; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.146-150.

789 SANTO TOMÁS, o.c., n.328-332; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.151-152.

por ejemplo, la alegría por el mal ajeno, la impudencia, la envidia, y, entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Todas éstas y las parecidas a ellas se llaman así porque son malas en sí mismas, y no sus excesos o sus defectos; por consiguiente, nunca hay lugar en ellas a obrar rectamente, sino que siempre se falta: el bien y el mal, en el caso de ellas, no está en cometer adulterio con la mujer con que se debe, y cuando se debe y como se debe, sino que el simple hecho de cometer cualquiera de esas acciones, es falta. Lo mismo de absurdo es creer que en la injusticia, la cobardía y la intemperancia hay término medio, exceso y defecto; pues entonces tendría que haber un término medio en el exceso y en el defecto, y un exceso en el exceso y un defecto en el defecto. Así como no hay exceso ni defecto en la templanza y en la fortaleza, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco hay un término medio ni exceso y defecto en esas acciones y pasiones, sino que, comoquiera que se las haga, se falta; es que, en general, ni existe término medio en el exceso y en el defecto, ni tampoco exceso y defecto en el término medio.

7

790 Pero no basta decir esto en general, sino que hay que hacer la aplicación a los casos particulares. Pues cuando se trata de las acciones, lo que se dice en general puede tener una aplicación más amplia, pero lo que se dice en particular alcanza una mayor verdad, ya que las acciones se desarrollan en el orden de lo particular, y hay que concordar con esto lo que digamos.

Tomemos, pues, estos casos particulares de nuestro cuadro. Respecto del miedo y de la audacia, el término medio es el valor; de los que pecan por exceso, el que lo hace por carencia de temor, no tiene nombre (hay muchos que no tienen nombre); el que lo hace por osadía, es temerario; el que se excede en el temor y es deficiente en el atrevimiento, cobarde. En el orden de los placeres y los dolores—no de todos, y en menor grado en los dolores—, el término medio es la templanza, y el exceso, el desenfreno; gentes que se queden en defecto respecto de los placeres, apenas si se encuentran; por lo que ni siquiera tienen nombre: podríamos llamarles insensibles. En el dar y recibir dinero, el término medio es la generosidad; el exceso y el defecto, la prodigalidad y la avaricia...

790 SANTO TOMÁS, o.c., n.333-334; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.152-153-156.

9

791 Que la virtud moral es un justo medio y cómo lo es, y que es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal por tener la mira puesta en el término medio en las pasiones y en las acciones, queda explicado suficientemente. De todo ello se deduce que es cosa ardua ser bueno. En todas las cosas es toda una empresa el dar con el justo medio; así, el hallar el centro del círculo no está en manos de cualquiera, sino del que posee la ciencia; así también, el encolerizarse está al alcance de cualquiera y es cosa fácil, y el dar dinero y gastarlo; pero el darlo a quien se debe dar, y en la cantidad en que se debe, y por la razón y de la manera como se debe, eso ya no está al alcance de todos, ni es cosa fácil; por eso precisamente el bien es raro, laudable y hermoso. Por eso también debe el que quiere alcanzar el término medio apartarse ante todo de lo más contrario, como aconseja Calipso:

“De este humo y de esta espuma ten alejada la nave” (*Odis.* XII 219).

792 Ya que de los dos extremos, el uno es más desviado y el otro menos, y ya que es tan difícil dar con el término medio, que al menos en la segunda navegación, como se dice, escojamos el mal menor. Lo cual será posible sobre todo de la siguiente manera:

Hemos de observar a qué cosas somos más inclinados (pues cada cual tiene por naturaleza sus inclinaciones distintas). Eso se manifestará por el placer y dolor que nos sobrevenga. Tenemos que violentarnos a nosotros mismos en sentido contrario, pues, apartándonos mucho del error, llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar los árboles torcidos. Sobre todo, hay que estar en guardia frente a lo agradable y al placer, pues no lo juzgamos imparcialmente...

LIBRO III

5

793 ... Si alguien dice que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no son dueños de ese parecer, sino que, como es cada uno, así le parece el fin; si cada uno es causa, en cierto modo, de su manera habitual de ser, también lo será,

791 SANTO TOMÁS, o.c., n.369-373; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.164-165-166.

792 SANTO TOMÁS, o.c., n.373-378; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.166-167.

793 SANTO TOMÁS, o.c., n.515-523; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.215-216.

en cierto modo, de su parecer; de lo contrario, nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que obra así por ignorancia del fin, creyendo que por esas acciones resultará lo mejor; pero la tendencia al fin no cae bajo elección, sino que tiene que haber de nacimiento, por decirlo así, una vista con la que juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Quien esté bien provisto por la naturaleza de ello, está bien dotado, pues es lo más grande y lo más hermoso, y algo que no se puede recibir ni aprender de otro, sino que, tal como se nació con ello, así se mantendrá; el estar bien y generosamente dotado de ello sería tener la perfecta y auténtica buena naturaleza.

794 Si esto es verdad, ¿en qué será más voluntaria la virtud que el vicio? A ambos, al virtuoso y al vicioso, se les muestra y presenta el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y por referencia a él hacen todo lo demás cada uno a su modo. Sea, pues, que el fin no aparezca por naturaleza de tal o cual manera, sino que dependa también de él el que aparezca así, sea que el fin sea algo natural, pero la virtud voluntaria por hacer el hombre bueno el resto voluntariamente, no menos voluntario será el vicio, pues igualmente está en poder del vicioso lo que de su parte hay en las acciones, si no en el fin. Si, pues, como queda dicho, las virtudes son voluntarias (pues somos en cierto modo concausa de nuestros hábitos, y por ser tales nos proponemos tal fin), también los vicios serán voluntarios, pues se hallan en el mismo caso.

795 Hemos disertado, pues, sobre las virtudes en general, esquemáticamente en cuanto a su género, a saber, que son términos medios y hábitos que por sí mismas nos capacitan para ejercer las acciones que las producen, que dependen de nosotros, y son voluntarias, y que siguen lo que prescribe la recta razón. Pero no son en igual grado voluntarias las acciones que los hábitos; pues de las acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias de cada una; de los hábitos, al principio, pero su desarrollo ulterior escapa a nuestro conocimiento, como pasa con las enfermedades. Sin embargo, como estaba en nuestro poder el portarnos de tal o cual manera, son por eso voluntarios...

794 SANTO TOMÁS, o.c., n.524-525; GAUTHIER-JOLIF, o.c., p.216-217.

795 SANTO TOMÁS, o.c., n.526-527; GAUTHIER-JOLIF, o.c., I p.217-220.

LIBRO VI

13

796 Tenemos, pues, que volver a considerar también la virtud. En efecto, también en la virtud se da algo análogo a la relación que se da entre la prudencia y la habilidad (éstas no son idénticas, sino semejantes): esa misma relación existe entre la virtud natural y la virtud auténtica. Todos creen, en efecto, que cada uno tiene sus cualidades morales en cierto modo por naturaleza, y así, somos justos, moderados, valientes, y tenemos las demás cualidades morales ya desde el nacimiento; y, sin embargo, buscamos algo distinto de eso—la bondad en sentido propio—y tratamos de poseer tales cualidades de otra manera. Pues también los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales, pero sin la razón, aparecen perjudiciales. Esto, al menos, nos es dado ver: que así como un cuerpo fuerte que se mueve a ciegas puede sufrir una grave caída por no tener vista, así puede suceder en el caso presente; pero cuando se alcanza la razón, su manera de proceder es distinta, y, siendo semejante su disposición, será, con todo, entonces la auténtica virtud. De suerte que, así como en la parte opinativa del alma hay dos disposiciones, la habilidad y la prudencia, así en la parte moral hay también dos disposiciones: la virtud natural y la virtud en sentido propio; y de éstas, la virtud en sentido propio no se da sin la prudencia.

797 Esa es la razón por la que algunos afirman que todas las virtudes son clases de prudencia; y Sócrates en parte pensó acertadamente y en parte erró. Erró en creer que todas las virtudes son clases de prudencia; pensó bien al decir que no se dan sin la prudencia. Y la señal de ello es que aun ahora todos, cuando tratan de definir la virtud, después de indicar que es una disposición y qué objeto tiene, añaden: “según la recta razón”; y recta razón es la que se conforma a la prudencia; como entreviendo en cierto modo todos que esa disposición que es la virtud es la que se conforma a la prudencia.

Pero hay que dar un paso más: la disposición que es la virtud no es meramente la que es conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón; ahora bien, la recta razón, en este orden de cosas, es la prudencia. Sócrates, pues, pensaba que las virtudes eran razones (para él todas son

796-798 GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.563-578; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote* (Paris 1963).

796 SANTO TOMÁS, o.c., n.1275-1280; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.553-554-555.

797 SANTO TOMÁS, o.c., n.1282-1285; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.555-558.

conocimiento); nosotros pensamos que van acompañadas de razón.

798 Es, pues, manifiesto por todo lo que llevamos dicho, que ni es posible ser bueno, en sentido propio, sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral. Con eso quedaría refutado el argumento con el que se pretendería probar que las virtudes pueden darse separadamente unas de otras, ya que una misma persona no está dotada igualmente de todas por naturaleza: así, una la habría adquirido, y otra todavía no. Esto, en efecto, puede tener lugar cuando se trata de las virtudes naturales, pero no en el caso de aquellas por las cuales uno se dice simplemente bueno: con sola la prudencia las tendrá todas. Y es claro que, aun cuando no fuese práctica, habría necesidad de ella, por ser la virtud de esa parte del alma, y porque la elección no será recta sin la prudencia y sin virtud: ésta nos hace realizar el fin; aquélla, los medios que llevan al fin...

LIBRO VIII

I

799 Después de esto, vendría el tratar de la amistad, pues ésta o es una virtud, o va acompañada de la virtud, y es, además, lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera todos los demás bienes: hasta en los ricos y en los puestos en altos cargos y en el poder parece hacerse sentir con la fuerza máxima esta necesidad de amigos. Porque ¿de qué utilidad podría ser tal prosperidad, privada de la posibilidad de hacer bien, que se ejerce sobre todo y de la manera más laudable para con los amigos? ¿O cómo podría conservarse y preservarse sin amigos? Porque cuanto mayor es, tanto más expuesta está a perderse. En la pobreza y en los demás infortunios, los hombres piensan que el único refugio son los amigos. A los jóvenes les ayuda la amistad para evitar el error; a los viejos, para obtener asistencia y poder suplir lo que su debilidad coarta a su actividad; a los que están en el esplendor de la edad, para las acciones nobles: "dos marchando juntos"; así, en efecto, podrán más fácilmente pensar y actuar.

800 Parece que por instinto natural se halla en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre, no sólo entre

hombres, sino entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los seres de una misma especie, sobre todo entre los hombres: por eso alabamos a los que tienen sentimientos de humanidad. En los viejos se puede ver cuán familiar y amigo es todo hombre para el hombre. Parece también que la amistad mantiene en la unidad a las ciudades y que los legisladores se afanan más por ella que por la justicia, pues la concordia parece algo semejante a la amistad y ella es lo que más buscan, y lo que más se esfuerzan por alejar es la discordia, su enemiga. Y cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de justicia, mientras que, cuando son justos, necesitan todavía de la amistad, y ésta se encuentra sobre todo en los justos.

Pero la amistad no es sólo necesaria, sino algo hermoso: alabamos a los que aman a los amigos, y contar con muchas amistades se estima como una de las cosas más bellas, y hasta se piensa que es lo mismo ser hombre bueno y ser amigo.

801 Sobre la amistad se tienen muchas discusiones. Unos piensan que es una suerte de semejanza, y que los que son semejantes, son amigos; de ahí lo que se suele decir: "tal para cual" y el proverbio: "cada oveja con su pareja", y expresiones parecidas. Otros, por el contrario, sostienen que los que son así semejantes son entre sí como "alfareros", y, acerca de eso mismo, algunos intentan explicaciones más profundas y más físicas. Eurípides dice que la tierra reseca ama la lluvia, y que el majestuoso cielo, cargado de lluvia, ama caer sobre la tierra; y Heráclito, que lo contrario es lo que se acopla, y que la armonía más hermosa es la que resulta de tonos diferentes y que todo se origina de la discordia; otros, entre los cuales Empédocles, afirman lo contrario. Según ellos, lo semejante tiende a lo semejante. Pero dejemos los problemas físicos (que no son objeto de la presente investigación), y consideremos los humanos, los que están relacionados con las costumbres y las pasiones; como, por ejemplo, si la amistad se da en todos, o no es posible que los malos sean amigos, y si la amistad presenta una sola forma o varias. Los que opinan que se da una sola por el hecho de que admite el más y el menos, no se fundan en argumento sólido, pues también las cosas de especies diferentes admiten el más y el menos. Pero de esto ya hemos hablado antes.

801 SANTO TOMÁS, o.c., n.1545-1550; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.670-671.

798 SANTO TOMÁS, o.c., n.1286-1289; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.558-559-560.

799-806 COULOUBARITSIS, L., *La philia a l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique*: Ann. Hist. Phil. (1970) 27-78.

799 SANTO TOMÁS, o.c., n.1538-1540; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.660-661.

800 SANTO TOMÁS, o.c., n.1541-1544; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.661-669.

802 Ahora bien, si estos motivos difieren entre sí específicamente, lo mismo sucederá con los afectos y las amistades. Se dan, pues, tres especies de amistad, en número igual al de las cosas dignas de ser amadas. Cada una es una reciprocidad en el amor no desconocida, y los que se aman unos a otros se quieren el bien mutuamente conforme al modo como se quieren. Así, los que se quieren por interés, no se quieren los unos a los otros por sí mismos, sino en cuanto reportan algún provecho del trato mutuo. Lo mismo los que se quieren por el placer: no se ama a los demás porque tengan tal o cual manera buena de ser, sino porque su trato resulta agradable. De suerte que en los que se quieren por interés, el móvil del amor es su propio bien, y en los que se quieren por el placer, su propio gusto, y se ama al amigo, no por lo que él es, sino porque nos proporciona utilidad o placer. Esas amistades, por lo mismo, son por accidente, ya que no se le ama al amigo por lo que es, sino porque su trato aporta, en un caso, utilidad, y en otro, placer. Por eso tales amistades son fáciles de disolver si los amigos no permanecen iguales: si ya no son agradables o útiles, dejan de quererse. Lo útil, sobre todo, no permanece en un ser, sino que varía según las circunstancias; con lo que, desaparecida la causa, desaparece también la amistad, que sólo buscaba aquello.

803 Tal clase de amistad parece darse sobre todo en los ancianos (pues a esa edad no se busca el placer, sino lo útil) y en los hombres maduros y jóvenes que buscan el interés. Tales amigos no tratan mucho entre sí: algunas veces, ni siquiera se son mutuamente agradables; tampoco necesitan el trato mutuo si no se son útiles, pues en tanto hallan placer en el en cuanto tienen esperanza de algún beneficio. En tal categoría de amistad se suele colocar a la hospitalidad para con los extranjeros.

En cambio, la amistad de los jóvenes parece ser por el placer: éstos viven a impulsos de la pasión y buscan sobre todo lo que es agradable y lo presente; pero, con el avance de la edad, las cosas que les son agradables no son las mismas. Por eso los jóvenes se hacen amigos y dejan de serlo con facilidad, pues la amistad cambia con el placer, y el placer juvenil cambia fácilmente. También son los jóvenes amorosos, ya que el placer y la pasión son, por lo común, lo que impera en el amor; por

eso aman, y al punto dejan de amar, cambiando muchas veces al día. Pero éstos sí que quieren pasar todos los días juntos y convivir, pues así consiguen lo que pretenden con la amistad.

804 La amistad perfecta es la de los hombres buenos y semejantes en la virtud, pues éstos se desean los bienes el uno al otro de la misma manera, es decir, en cuanto son buenos; ahora bien: son buenos en sí mismos. Y los que quieren el bien para sus amigos por ellos mismos, son los amigos perfectos, pues lo son por su propia manera de ser y no por accidente. Así, su amistad dura mientras son buenos, y la virtud es algo permanente. Cada uno de ellos es bueno en sí y para sus amigos; pues los buenos lo son para sí y, además, son útiles el uno al otro. Y también agradables, pues los buenos son agradables absolutamente y agradables los unos a los otros: para todo hombre son fuente de placer las actividades propias y las semejantes a ellas, y las actividades de los buenos son las mismas o parecidas.

Es natural que tal amistad sea durable; pues reúne en sí todas las condiciones que deben encontrarse en los amigos; toda amistad tiene por causa el bien o el placer, ya absolutos, ya para el que ama, y se basa en alguna semejanza; ahora bien, en ésta se dan todas las condiciones dichas, precisamente por tratarse de tales amigos, pues son semejantes, y lo demás también se da: lo absolutamente bueno y lo absolutamente agradable, y éstos son los motivos más fuertes para el amor; por tanto, el querer y la amistad tienen ahí su realización más perfecta.

Es natural también, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque los hombres de esa manera de ser son pocos. Además, requieren tiempo y trato, pues, como dice el proverbio, no se puede obtener un conocimiento mutuo antes de haber consumido juntos la sal de que habla el proverbio; tampoco conviene aceptarse ni hacerse amigos antes de haberse mostrado cada uno al otro como digno de afecto y ganarse la mutua confianza. Los que tienen prisa en darse mutuas pruebas de amistad, quieren, sí, ser amigos, pero no lo son, a no ser que además sean dignos de afecto y lo sepan. Porque el deseo de amistad brota rápidamente, pero la amistad no.

LIBRO IX

9

805 ... Considerando más la naturaleza de las cosas, se podría decir que el buen amigo es deseable por naturaleza para el hombre virtuoso, pues ya hemos dicho que lo que es bueno por naturaleza es para el virtuoso bueno y agradable por sí mismo. Ahora bien, la vida se define, en los animales, por su capacidad de sentir; en los hombres, por su capacidad de sentir y de pensar; la capacidad se orienta a la actividad, y la actividad es lo principal: parece, pues, que vivir es principalmente sentir y pensar. Y el vivir es una de las cosas buenas y placenteras por sí mismas, pues es algo determinado, y lo determinado es de la misma naturaleza que lo bueno. Ahora bien, lo que es bueno por naturaleza, es bueno para el virtuoso: por eso parece agradable a todos. Y no podemos tomar en consideración la vida mala y corrompida, ni la sumida en desgracias, porque tal vida es indeterminada, como lo que lleva consigo. Esto quedará aclarado con lo que diremos después sobre el dolor.

806 Y si la vida es por sí misma buena y placentera (lo cual parece evidenciarse por el hecho de que todos desean vivir, y más que nadie los hombres buenos y felices, pues para ellos es la vida el bien más deseable, y se les desliza de la manera más feliz) y si el que ve, siente que ve, y el que oye, siente que oye, y el que anda, que anda, y lo mismo en otras actividades hay algo que siente que ejercemos una actividad, que siente, por tanto, cuando sentimos, que sentimos, y, cuando pensamos, que estamos pensando; y si, sentir que sentimos o que pensamos es sentir que existimos (ya que existir es, según lo antes dicho, sentir o pensar); y si el sentir que se vive, es una cosa placentera por sí misma (pues la vida es buena por naturaleza, y el percatarse del bien que se posee es agradable), y si la vida es deseable, sobre todo para los buenos, porque el ser es para ellos bueno y agradable (pues se gozan en la conciencia que tienen del bien que por sí mismo está en ellos), y si el hombre virtuoso abraza para con su amigo los mismos sentimientos que para consigo mismo (pues el amigo es otro yo), lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será, de manera análoga, el del amigo. Ahora bien, el ser era apetecible porque se tiene conciencia de ser uno bueno, conciencia que es agradable por sí misma. Por tanto, hay que sentir en común con el amigo su existencia, lo cual podremos

805 SANTO TOMÁS, o.c., n.1900-1906; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.755-757.

806 SANTO TOMÁS, o.c., n.1906-1912; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.758-761.

realizar conviviendo con él, y con la mutua comunicación de palabras y pensamientos: ése, sin duda, es el concepto de convivencia humana, y no el de pacer en el mismo prado, que es el del ganado.

Si, pues, para el hombre feliz el ser es deseable por sí mismo, ya que es bueno y agradable por sí mismo, y algo parecido se puede decir del ser del amigo para él, el amigo será también una de las cosas deseables. Y lo que es deseable para él, tiene que poseerlo; si no, sentiría necesidad de ello. Por tanto, el hombre feliz necesita tener un amigo virtuoso.

LIBRO X

1

807 Después de esto, vendría ahora hablar del placer, ya que parece algo entrañado en nuestra naturaleza; por eso en la educación de los niños se emplea el placer y el dolor como un timón con que gobernarlos. Parece, además, que es de suma importancia para la virtud moral el gozar con lo que se debe gozar y el odiar lo que se debe odiar; porque eso dura toda la vida, y tiene importancia decisiva para la virtud y la felicidad, pues todos buscan lo agradable y rehúyen lo penoso.

Por eso, de esta materia es de la que menos se puede prescindir, existiendo, además, tanta discusión sobre ella. En efecto, unos dicen que el placer es el (auténtico) bien; otros, por el contrario, que es algo completamente despreciable; convencidos los unos tal vez de que, en efecto, lo es; otros, estimando que es preferible para nuestra vida declarar un mal al placer, aunque no lo sea, pues piensan que la mayoría de los hombres se deja arrastrar por los placeres y vive esclavizado de ellos, y que por eso hay que empujarlos en sentido contrario, para que así vengan al término medio. Pero tal vez se yerra en eso: en materia de pasiones y acciones, las teorías son menos de fiar que los hechos; y cuando no concuerdan con lo que atestigua la experiencia, se las desprecia, y desacreditan la verdad. El que, censurando el placer, es sorprendido un buen día procurándose, dará la impresión de que se entrega a él porque piensa que con todo placer hay que hacer lo mismo, pues la masa no está para distinciones. Parece, pues, que los razonamientos verdaderos son de gran utilidad, no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque al estar de acuerdo con los hechos, se les da crédito, y así, mueven a los que los entienden a regular por ellos su vida...

807 SANTO TOMÁS, o.c., n.1953-1963; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.817-819.

808 Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea respecto de la virtud más excelsa, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Por tanto, bien sea el entendimiento, bien alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y tener inteligencia de las cosas bellas y divinas, por ser divino ello mismo, o lo más divino que hay en nosotros, su actividad conforme a la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya queda dicho.

Esto parece concordar con lo que hemos dicho antes y con la verdad misma. Esta actividad, en efecto, es la más excelsa (pues la inteligencia es la más excelsa de las cosas que hay en nosotros; y de los objetos cognoscibles, los más excelsos son los objetos de la inteligencia); además, es la más continua, pues podemos contemplar con más continuidad que hacer cualquier otra cosa.

809 Pensamos que el placer debe entrar como ingrediente en la felicidad. Ahora bien, la más placentera de las actividades conforme a la virtud es, por confesión de todos, la de la filosofía. Al menos, se piensa que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y seguridad, y es natural que la existencia de los que saben discurra más placentera que la de los que buscan. Además, lo que se llama "autarquía", donde mejor se realizará será en la actividad contemplativa. Cierto, todos, el sabio, el justo y todos los demás, precisan las cosas necesarias para la vida, pero, una vez provisto suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de los cuales y con los cuales pueda ejercer la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede ejercer la vida contemplativa, y cuanto más sabio sea, más; mejor lo hará tal vez si cuenta con otros que colaboren con él, pero, de todos modos, es el que goza de más independencia.

810 Podrá parecer que esa actividad es la única que se ama por sí misma, ya que nada se obtiene de ella fuera de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas reportamos siempre, aparte de la acción misma, algo, en mayor o menor grado. Se estima, además, que la felicidad reside en el ocio, pues trabajamos para poder disfrutar del ocio, y hacemos la guerra para obtener la paz. Ahora bien, la actividad de las

virtudes prácticas se ejerce en la política o en la guerra, y las actividades de ese orden se estiman ajenas al ocio: las guerreras, por completo (nadie elige la guerra por la guerra, ni procura la guerra; parecería, en efecto, un asesino consumado el que hiciese de sus amigos enemigos para procurarse así batallas y muertes); tampoco es ocio la actividad del político, pues, aparte del hacer político, produce poderes y honores y la felicidad para él y sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que estamos buscando evidentemente como algo distinto de ella.

811 Si, pues, entre las acciones virtuosas ocupan el primer lugar en gloria y grandeza las políticas y las guerreras, y éstas carecen de ocio y tienden a algún fin, y no son dignas de ser elegidas por sí mismos, y sí, en cambio, la actividad de la mente, que se distingue, por confesión de todos, por su intensidad, y siendo, por otra parte, contemplativa, no aspira a ningún fin distinto de sí misma y tiene su placer propio (el cual aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga (en la medida posible al hombre) y cuantas cosas se atribuyen al hombre feliz, tienen lugar a todas luces en esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si es que ocupa todo el espacio de su vida, ya que nada incompleto cabe en la felicidad.

812 Mas tal género de vida sería demasiado alto para el hombre. No vivirá tal vida en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo de divino, y en el grado en que es eso superior al compuesto, supera también su actividad la de las otras virtudes. Si, pues, el entendimiento es algo divino respecto del hombre, también lo será la vida según ella respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir el consejo de los que nos exhortan a fomentar en nosotros mismos, hombres, pensamientos humanos, y, a fuer de mortales, pensamientos mortales, sino, en la medida posible, inmortalizarnos y hacerlo todo para vivir conforme a lo que hay en nosotros de más excelente; pues, aun cuando es pequeño en volumen, en potencia y dignidad está muy por encima de todo lo demás. Parecería también que cada uno es eso precisamente, si es verdad que es lo principal y lo mejor que hay en él; sería absurdo no elegir la propia vida, sino la de algún otro. Lo que antes hemos dicho se puede aplicar también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza, es también lo más excelente y lo más agradable

808 SANTO TOMÁS, o.c., n.2080-2089; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.817-819.

809 SANTO TOMÁS, o.c., n.2096-2096; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.879-882.

810 SANTO TOMÁS, o.c., n.2097-2101; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.886-887.

811 SANTO TOMÁS, o.c., n.2102-2104; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.887-888.

812 SANTO TOMÁS, o.c., n.2105-2110; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.884-888-892.

para él; por consiguiente, para el hombre será la vida conforme al entendimiento, si es verdad que eso es por excelencia el hombre. Esa vida será, pues, también la más feliz.

8

813 Después de ella, será feliz la vida conforme a las demás virtudes. En efecto, las virtudes correspondientes a estas actividades son humanas: la justicia, el valor y las demás virtudes las practicamos para con los demás en contratos, servicios y acciones de todas clases, procurando guardar en ellas, lo mismo que en nuestros sentimientos, la medida conveniente a cada uno. Ahora bien, todas ellas son evidentemente acciones humanas. Y aun se podría decir de algunas de ellas que proceden del cuerpo, y que la virtud moral está íntimamente relacionada con los sentimientos. También la prudencia está ligada a la virtud moral, y ésta, a la prudencia, ya que los principios de la prudencia se establecen conforme a las virtudes morales, y la rectitud de las virtudes morales conforme a la prudencia.

Como, por otra parte, están unidas a las pasiones, tendrán por sede el compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por tanto, humanas serán la vida y la felicidad conforme a ellas. En cambio, la virtud de la mente está separada del cuerpo...

814 Ciertamente, como hombre que es, el contemplativo necesitará gozar de bienestar externo; la naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Pero no se ha de creer que, porque no puede alcanzar la felicidad sin los bienes exteriores, los necesitará en gran número y calidad, pues la autarquía y la acción no se basan en la superabundancia, y se pueden realizar grandes cosas sin dominar la tierra y el mar; con recursos modestos se puede practicar la virtud (y de ello tenemos ejemplos elocuentes: simples particulares llevan a cabo empresas no menos honrosas que los poderosos, y aun más); bastará, pues, poseer bienes exteriores en esa medida, ya que la vida del que se porte virtuosamente será feliz ...

9

815 Una vez que hemos hablado ya suficientemente de una manera esquemática de estas cosas, y de las virtudes, y además, de la amistad y del placer, ¿creeremos por eso que hemos lle-

813 SANTO TOMÁS, o.c., n.2111-2116; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.893-896.

814 SANTO TOMÁS, o.c., n.2120.

815 SANTO TOMÁS, o.c., n.2137-2142; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.900.

gado al fin propuesto? ¿O no deberemos pensar que, como suele decirse, en el dominio de la acción el fin no es haber conocido y considerado todas las cosas una a una, sino más bien el ponerlas en práctica? Si esto es así, tampoco bastará, tratándose de la virtud, con conocerla, sino que hay que procurar poseerla y practicarla, tratando por cualquier otro medio de llegar a ser buenos. Si bastasen los discursos para hacer buenos a los hombres, merecerían muchos grandes remuneraciones, como dice Teognis, y habría que otorgárselas; pero salta a la vista que, si bien parecen tener eficacia para exhortar y animar a los jóvenes generosos, y para disponer a la virtud a un carácter noble y verdaderamente prendado de la belleza moral, resultan incapaces para inducir al vulgo a la bondad moral y a la nobleza, ya que a éste no le va el obedecer por pudor, sino por miedo, ni se aparta del mal por vergüenza, sino por temor al castigo. Pues, como viven a merced de las pasiones, andan buscando los placeres que les son propios y cuanto a ellos conduce, y huyen de los dolores opuestos; pero de lo que es bello y verdaderamente agradable, ni siquiera tienen conocimiento, ni lo han probado jamás. A tales hombres, ¿qué razonamiento será capaz de reformar? No es posible, o, al menos, no es fácil cambiar a fuerza de razones lo que de mucho tiempo atrás está arraigado en el carácter; tal vez tengamos que darnos por contentos si, puestas en práctica las condiciones que parecen necesarias para hacernos buenos, llegamos a participar de la virtud.

816 El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. Por lo que hace a la naturaleza, es cosa clara que no está en nuestra mano, sino que sólo la poseen algunos verdaderamente afortunados, gracias a alguna causa divina; y el razonamiento y la instrucción tal vez no tienen eficacia en todos, sino que se requiere que haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra de que se ha nutrir la semilla, el alma del discípulo, para ordenar los goces y los odios, pues el que vive a merced de las pasiones no escuchará a la razón que intente disuadirle, ni la entenderá; ¿y cómo inducir a cambio a quien se halle en semejantes disposiciones? Por regla general la pasión no cede, como todos reconocen, a las razones, sino ante la fuerza. Es menester, por tanto, que haya como base un carácter apropiado para la virtud, que ame la belleza y tenga aversión a lo vil.

816 SANTO TOMÁS, o.c., n.2143-2147; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.900-901.

817 Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se está educado bajo tales leyes, porque la vida sobria y dura no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por eso hace falta que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, pues así, al hacerse habituales, dejarán de ser penosas.

Pero tal vez no basta haber tenido de jóvenes la educación y un cuidado esmerado, sino que hay que practicar en la edad madura lo aprendido antes, y acostumbrarse a ello, para lo cual también necesitamos leyes, y, en general, para toda la vida. Porque la masa obedece más a la necesidad que a la razón, y al castigo más que a la belleza moral. Por eso opinan algunos que los legisladores deben invitar a la virtud y exhortar a que se conviertan por amor del bien, en la persuasión de que les prestarán oído los que se distinguen por sus buenas costumbres; imponer castigos y sanciones a los desobedientes y de mal natural, y desterrar para siempre a los incorregibles. Pues el bueno, y el que vive el ideal de la bondad moral, obedecerá a la razón; y el malo, que hambrea el placer, debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso se dice también que se les debe infligir las penas que más se opongan a los placeres que ellos aman.

818 Si, pues, como se ha dicho, para llegar a ser hombre bueno, se debe haber sido bien educado y haber adquirido buenos hábitos, y, además, seguir viviendo de esa manera, entregado a buenas ocupaciones, y no obrar mal ni contra su voluntad ni deliberadamente, todo eso no será realizable más que para los que lleven una vida regulada por cierta inteligencia y un orden recto, acompañado de fuerza. Ahora bien, la autoridad paterna no tiene fuerza ni poder coercitivo ni, en general, la de un hombre solo, a menos que sea rey o cosa parecida; en cambio, la ley tiene poder coercitivo, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Además, entre hombres se suele odiar a aquellos que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan con razón, mientras que la ley no está expuesta al odio al prescribir el bien.

819 Sólo en Esparta, o en pocas más ciudades, parece haberse preocupado el legislador de la educación y ocupaciones de los ciudadanos; en la mayoría de las ciudades se ha descuidado completamente el atender a esas cosas y cada uno vive a su aire, legislando, al estilo de los Cíclopes, sobre sus hijos y su mujer. Lo mejor es, sin duda, que públicamente se cuide

817 SANTO TOMÁS, o.c., n.2148-2152.

818 SANTO TOMÁS, o.c., n.2153-2154; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.903.

819 SANTO TOMÁS, o.c., n.2155-2156; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.903-904.

de esas cosas (trabajando por hacerlo posible); pero si públicamente se descuidan, parece entonces que a cada uno le incumbe el encaminar a sus hijos y a sus amigos a la virtud, o, al menos, proponérselo.

820 De lo que llevamos dicho parece que estará más capacitado para ello si es legislador. Porque es evidente que los cuidados que exige una ciudad se ponen en práctica por medio de leyes, y bien, por medio de buenas leyes; da lo mismo que sean escritas o no, así como que sirvan para educar a uno o a muchos, ni más ni menos que en la música, la gimnasia y otras disciplinas.

Porque lo mismo que en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, la tienen también en la casa las palabras y costumbres del padre, y en mayor grado aún en virtud de los lazos de sangre y beneficios recibidos, porque los hijos aman a sus padres y tienen disposición natural a obedecerles.

821 Presenta además otra ventaja la educación particular sobre la pública, como sucede en la medicina; por regla general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero podría suceder que a un determinado enfermo no le conviniesen; el maestro de boxeo no prescribe, sin duda, a todos sus discípulos el mismo estilo de lucha. Parece, pues, que se atina con lo conveniente en cada caso concretando el tratamiento, pues así hay más seguridad de que cada uno logre lo que le conviene...

Política

EDICIÓN UTILIZADA: *Aristoteles Politica* edidit. O. IMMISCH (Biblioteca Teubneriana, Leipzig 1929). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: SANTO TOMÁS, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P., (Turín-Roma 1951); J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *Politique d'Aristote*, deux. éd. (París 1848) p.I-CLXXXVI; W. L. NEWMAN, *Politics of Aristotle*, 4 vols. (Oxford 1887-1902); M. DEFOURNY, *Aristote, Études sur la Politique* (París 1932); J. MARÍAS y M. ARAÚJO, *Aristóteles, Política* Edición bilingüe y traducción (Madrid 1957); J. AUBONNET, *Aristote, Politique*, livres I et II, texte établi et traduit (Les Belles Lettres, París 1960) p. VII-CVI; W. D. ROSS, *Aristotle*, trad. ital., *Aristotele* (Bari 1946) p.350-402; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, p. 2.^a vol.VI (Florenza 1966) p.111-245 (bibliogr., p.111-117; p.213-245).

820 SANTO TOMÁS, o.c., n.2160-2163; GAUTHIER-JOLIF, o.c., II p.906.

LIBRO I

2

822 ... De esto resulta, pues, evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar, o es mal hombre, o es superior al hombre, como aquel a quien Homero vitupera:

“sin tribu, sin ley, sin hogar”,

porque el que es tal por naturaleza, es también aficionado a la guerra, como pieza aislada en el juego. Por qué el hombre es un animal social más que la abeja o cualquier animal gregario, salta a la vista: la naturaleza no hace nada en vano, como suele decirse, y el hombre es el único entre los animales que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso se da también en los demás animales, pues su naturaleza llega hasta poder sentir el dolor y el placer y manifestárselo unos a otros; la palabra, en cambio, es para expresar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Es, en efecto, exclusivo del hombre frente a los demás animales el percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto y demás cosas parecidas; ahora bien, la comunidad de esos valores es lo que hace a la familia y a la ciudad.

823 La ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros, pues el todo es necesariamente anterior a la parte, ya que, desaparecido el todo, no habrá ni pie ni mano, a no ser equívocamente, como se dice una mano de piedra; así será, en efecto, la mano una vez muerta. Todas las cosas se definen por sus obras y sus facultades; de suerte que, cuando dejan de ser lo que eran, no se debe decir que son las mismas cosas, sino que tienen el mismo nombre.

Es evidente, pues, que la ciudad existe por naturaleza y anterior a cada individuo; pues, si el individuo separadamente no se basta a sí mismo, se hallará en la misma situación que las partes respecto del todo; y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada porque se basta a sí mismo, no es miembro de la ciudad: será o una bestia, o un dios.

824 En todos existe inclinación natural a una tal comu-

822 SANTO TOMÁS, o.c., n.34-37; AUBONNET, o.c., p.10 nota 1-2.11-13, p.111 nota 1-2-7; MARÍAS, o.c., p.XLIII.XLVIS, p.267 nota 6, p.268 nota 7-8; DEFOURNY, o.c., p.383-387.

823 SANTO TOMÁS, o.c., n.38-39; AUBONNET, o.c., p.111 nota 8-10; MARÍAS, o.c., p.XLIVS, p.268 nota 10.

824 SANTO TOMÁS, o.c., n.40-41; AUBONNET, o.c., p.111 nota 1; MARÍAS, o.c., p.268 nota 12-13, p.XLVII.

nidad, pero el primero que la constituyó fue causa de muy grandes bienes. Porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos; la justicia más intolerable es la que tiene armas, y el hombre está provisto por la naturaleza de armas en servicio de la prudencia y de la virtud, pero puede servirse de ellas para los fines más opuestos. Por eso, sin virtud es el animal más impío y feroz y el de más bajas inclinaciones hacia los placeres del amor y del vientre. En cambio, la justicia es una cosa de la ciudad, ya que es el orden de la comunidad civil: ella determina lo que es justo.

5

825 ... El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el uno es por naturaleza el que manda, y el otro, el que obedece. Hay que examinar lo que es natural en los que se mantienen conforme a su naturaleza más bien que en los corrompidos. Por eso hemos de considerar al hombre magníficamente dotado en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los hombres de natural o de conducta perversa el cuerpo parece muchas veces mandar al alma, por su mala disposición o contra la naturaleza.

Se puede observar, decimos, el imperio despótico y político primeramente en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia, un imperio político o regio sobre el apetito. En ellos es evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente al cuerpo el ser regido por el alma, y a la parte afectiva, el que lo sea por el entendimiento y la parte razonable, mientras que la igualdad o la inversión de sus relaciones mutuas es nociva para todos.

Lo mismo vale para el hombre y los demás animales: los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor el estar sometidos al hombre, pues así obtienen su seguridad. También en la relación entre macho y hembra, el uno es superior y el otro inferior por naturaleza: el uno manda, el otro obedece.

826 La misma ley tiene que imperar entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el alma del cuerpo y el hombre del animal (en este caso se hallan aquellos cuya actividad es el uso del cuerpo, y esto

825 SANTO TOMÁS, o.c., n.63-64; AUBONNET, o.c., p.115 nota 3-5 p.116 nota 6.

826 SANTO TOMÁS, o.c., n.65-69; AUBONNET, o.c., p.116 nota 7.2; DEFOURNY, o.c., p.27-38.

es lo mejor que pueden dar de sí), son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de autoridad, como para los susodichos (cuerpo y animal). Pues es por naturaleza esclavo el que puede ser de otro (y por eso lo es de hecho), y el que participa de la razón tan sólo en la medida suficiente para percibirla, pero sin poseerla; los demás animales no perciben la razón, sino que obedecen a sus instintos. En cuanto a la utilidad, la diferencia es mínima: ambos, esclavos y animales domésticos, prestan al cuerpo la ayuda en las cosas necesarias.

827 La naturaleza ha querido, sin duda, establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para las tareas necesarias, y los de aquéllos, erectos e inadaptados para tales actividades, pero útiles para la vida política (que se divide en las ocupaciones de la guerra y de la paz). Pero no raras veces sucede lo contrario: que algunos tienen cuerpos de libres, y otros, almas; pues es claro que, si difiriesen en sus cuerpos de los demás tan sólo como difieren las estatuas de los dioses, todos dirían que esos hombres inferiores deben ser esclavos de los demás. Y si esto es verdad respecto del cuerpo, será todavía más justo establecerlo respecto del alma. Pero no es tan fácil ver la belleza del alma como la del cuerpo. Es, pues, evidente que unos son por naturaleza libres, y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es conveniente y justa.

LIBRO II

8

828 ... Algunos se preguntarán si es perjudicial o conveniente para las ciudades cambiar las leyes tradicionales cuando se ofrezca otra mejor. Por eso no es fácil aceptar sin más lo propuesto más arriba, caso de que no convenga cambiar las leyes. Es posible que algunos presenten la abolición de las leyes o del régimen como un bien para la ciudad. Ya que hemos hecho mención de esta cuestión, será mejor añadir algunas precisiones. Es, como hemos dicho, una cuestión debatida, y se podría pensar que es mejor el cambio; al menos, en las demás ciencias el cambio ha resultado beneficioso; por ejemplo, en la medicina, que ha abandonado sus prácticas tradicionales, y lo mismo la gimnasia y, en general, todas las artes y disciplinas

827 SANTO TOMÁS, o.c., n.70-74; AUBONNET, o.c., p.116 nota 3-6; DEFOURNY, o.c., p.27-38.

828 SANTO TOMÁS, o.c., n.289-290; AUBONNET, o.c., p.156 nota 7-8; MARÍAS, o.c., p.LIII.

prácticas; de suerte que, si hay que contar a la política entre ellas, es evidente que lo mismo sucederá con ella.

829 Podría decirse que las consideraciones hechas vienen a confirmarlo, pues las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras; así, los bárbaros iban forrados de armaduras y se compraban mutuamente las mujeres, y cuanto queda de las costumbres antiguas es extremadamente simple, como la ley que existe en Cime sobre el asesinato: si el acusador presenta un determinado número de parientes como testigos, el acusado será reo de asesinato. Pero, en general, lo que se busca no es lo tradicional, sino lo bueno; es probable que los primeros hombres, ya fueran nacidos en la tierra, ya salidos de algún cataclismo, se asemejasen a los vulgares y a los simples de ahora, como se dice, en efecto, de los hijos de la tierra; así que sería irracional el seguir adhiriéndose a esas opiniones.

830 Además, tampoco es mejor dejar invariables las leyes escritas. Porque, de la misma manera que en las demás artes, en política es también imposible dejar todo escrito con precisión: las reglas escritas son por necesidad generales, mientras que las acciones se ejercen sobre lo singular.

831 De todo esto resulta evidente que en determinadas ocasiones pueden ser cambiadas; pero, considerándolo desde otro punto de vista, tal cambio parece requerir mucha cautela. Cuando, en efecto, la mejora sea leve y, en cambio, un mal el que los hombres se acostumbren a abrogar las leyes demasiado fácilmente, es claro que habrá que tolerar algunos errores de los legisladores y de los gobernantes, pues no será tan beneficioso el cambio como perjudicial el que se introduzca la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con las artes falla: no es lo mismo cambiar un arte que una ley, pues la ley no cuenta con otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no adquiere existencia firme sino a lo largo de un amplio período de tiempo, de modo que el pasar de las leyes preexistentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley. Pero, aun en el caso de que puedan cambiarse, ¿podrán cambiarse todas, y en todo régimen, o no? ¿Y podrá hacerlo cualquiera, o sólo algunos? Va mucho en que la respuesta sea en uno o en otro sentido. Dejemos, pues, por el momento, el examinar estas cuestiones; otra ocasión será más oportuna.

829 SANTO TOMÁS, o.c., n.291-292; AUBONNET, o.c., p.156 nota 1-4.

830 SANTO TOMÁS, o.c., n.293; AUBONNET, o.c., p.156 nota 5-6.

831 SANTO TOMÁS, o.c., n.294-296; AUBONNET, o.c., p.157 nota 3; MARÍAS, o.c., p.LIIIs.

LIBRO III

7

832 Determinados estos puntos, hay que pasar ahora a considerar cuántas y cuáles son las formas de gobierno, y, en primer lugar, las rectas; determinadas éstas, aparecerán también claras las desviaciones. Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o la minoría, o la mayoría. Cuando uno solo, o la minoría, o la mayoría gobierna con las miras puestas en el interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos que gobiernan por el interés particular o del uno, o de los pocos, o de la masa, serán desviaciones; o no se debe llamar ciudadanos a los miembros de una ciudad, o han de participar de sus ventajas.

833 De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía o reino al que atiende al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, ya porque gobiernan los mejores, ya porque busca lo mejor para la ciudad y los ciudadanos; cuando gobierna la masa con la mira puesta en el bien común, recibe el nombre que es común a todas las formas de gobierno: república (πολιτεία); y eso tiene su fundamento: pues que un individuo o unos pocos descuelan por su virtud, es cosa que solemos ver, pero que un número mayor se distinga en toda virtud, es ya más difícil; más fácil es que se posea la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por eso, en este tipo de régimen el poder supremo está en el elemento defensivo, y de él participan los que poseen las armas.

834 Las desviaciones del régimen dicho son: la tiranía, de la monarquía; la oligarquía, de la aristocracia; la democracia, de la república. En efecto, la tiranía es una monarquía que mira al interés del monarca; la oligarquía, al de los bien situados en la vida; la democracia, al de los pobres; pero ninguna de ellas busca lo que constituye el bien de la comunidad.

8

835 Hay que declarar un poco más detalladamente la índole de cada uno de estos regímenes... La tiranía es, como hemos dicho, una monarquía despótica sobre la comunidad polí-

832 SANTO TOMÁS, o.c., n.391-392.

833 SANTO TOMÁS, o.c., n.393.

834 SANTO TOMÁS, o.c., n.394; DEFOURNY, o.c., p.122.

835 SANTO TOMÁS, o.c., n.395-397.

tica; se da oligarquía cuando detentan el poder en el régimen los que poseen bienes de fortuna, y democracia, cuando lo ejercen los que no tienen abundancia de bienes, sino que son pobres. La primera dificultad que se presenta es respecto de la definición. Si fuese la mayoría la que ejerce el poder supremo y ésta fuese de ricos, y sucediese, a su vez, que los pobres fuesen menos en número que los ricos y ejerciesen la soberanía, parece que no habríamos definido bien los de regímenes al decir que se da democracia cuando ejerce el poder la masa, y oligarquía cuando lo ejerce un número pequeño. Y si se determinan los regímenes combinando con la prosperidad la minoría y con la pobreza el gran número, y se califica como oligarquía el régimen en el que ejercen las magistraturas los ricos, que son pocos en número, y como democracia a aquel en el que lo ejercen los pobres, que son muchos, surge otra dificultad: ¿cómo llamaremos a los regímenes de que acabamos de hablar, a aquel en que los ricos sean más numerosos y a aquel en que los pobres sean menos, y unos y otros ejerzan el poder soberano, si es que no hay ningún otro régimen además de los que hemos enumerado?

836 Este razonamiento parece dejar al descubierto que es cosa accidental el que los que ejercen el poder supremo sean pocos o muchos en el caso de las oligarquías y democracias, respectivamente, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por eso las causas aludidas no lo son de esas diferencias): la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y, necesariamente, cuando se ejerce el poder en razón de la riqueza, ya sean pocos, ya muchos, hay entonces oligarquía; y cuando lo ejercen los pobres, democracia; pero se da la coincidencia de que los unos son muchos y los otros pocos, pues pocos son los que están en la abundancia, si bien todos participan de la libertad; y esas son las causas por las que altercan entre sí por el poder.

9

837 ...Tenemos que abordar ahora la cuestión de las definiciones que se dan de la oligarquía y de la democracia, tratar de ver qué es la justicia oligárquica y la democrática, pues todos invocan alguna justicia, pero sólo dentro de unos límites, sin entender la justicia suprema total. Por ejemplo, parece que la justicia consiste en la igualdad, y así lo es efectivamente; pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece

836 SANTO TOMÁS, o.c., n.398

ser justa, y lo es efectivamente; pero no para todos, sino para los desiguales. Pero algunos prescinden de para quiénes, y juzgan mal. La causa de ello es que se juzga sobre uno mismo, y, en general, la mayoría son malos jueces en las cosas propias. De suerte que, como la justicia es respecto de algunos, y se distribuye atendiendo también a las cosas y a las personas, como queda dicho en la *Ética*, están de acuerdo en cuanto a la igualdad en las cosas, pero disputan sobre la de las personas, ante todo por lo que hemos apuntado: que son malos jueces en lo que atañe a sí mismos; después, también porque unos y otros piensan que están hablando de la justicia sin más, cuando de hecho hablan de una justicia tan sólo dentro de ciertos límites. Los unos, si los hombres son iguales en algo, por ejemplo, en libertad, piensan que son totalmente iguales. Pero omiten lo más importante, y es que, si han formado comunidad y se han reunido por razón de las riquezas, participarán de la ciudad en la medida en que participen de la riqueza, de modo que parecería cobrar fuerza el argumento de los oligárquicos (a saber, que no es justo que participe de las cien minas el que ha aportado una, en igual medida que el que ha aportado el resto: ni de la cantidad inicial, ni de las producidas después).

838 Pero si no se han reunido tan sólo para vivir, sino para vivir bien (pues, de lo contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales; pero no las hay, porque no se da en ellos el participar de la felicidad ni el elegir su vida); ni tampoco se han reunido para formar una alianza bélica en vistas a verse inmunes de toda injusticia, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses, y todos los que están ligados con contratos entre sí, serían como ciudadanos de una sola ciudad...

839 Pero cuantos se preocupan por la buena legislación, piensan mucho sobre la virtud y maldad cívicas. Con lo que resulta evidente que la ciudad que merece ese nombre debe preocuparse por la virtud; de lo contrario, la comunidad viene a ser una alianza que sólo se diferencia de aquellas en que los aliados viven lejos por la unidad de lugar en que está emplazada, y la ley, un contrato y, como decía Licofrón el sofista, una pura garantía de los derechos de unos ante los otros, pero ya no es una institución capaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos...

840 Es, pues, evidente que la ciudad no es una comunidad de lugar que tenga por fin evitar la mutua injusticia y posibili-

tar el intercambio. Ciertamente, todas esas cosas se darán necesariamente si existe la ciudad; pero todas ellas no son sin más ya la ciudad, sino la comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de alcanzar una vida perfecta y suficiente. Claro que eso no será realizable sin que los ciudadanos habiten en un mismo lugar y contraigan matrimonios. De ahí se originan las alianzas entre los ciudadanos, las fratrias, los sacrificios públicos y las diversiones en convivencia: todo eso es fruto de la amistad, pues la elección de la vida en común es ya amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son el orden a ese fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente: esto es, como decimos, la vida feliz y buena. Por tanto, hay que afirmar que el fin de la comunidad política son las buenas acciones, y no la convivencia. Por eso los que contribuyen en mayor grado a esa comunidad tienen derecho a una mayor participación en la ciudad que los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o los que los superan en riquezas, pero son inferiores a ellos en virtud. De lo que llevamos dicho queda claro que todos los que disputan sobre los regímenes hablan sólo de una parte de la justicia.

10

841 Existe el problema de quién debe detentar el mando supremo de la ciudad, si la masa, los ricos, los selectos, el individuo mejor de todos o un tirano. Salta a la vista que todas estas soluciones presentan dificultades. ¿Pues qué? ¿No es injusto que los pobres, por ser más numerosos, se repartan entre sí los bienes de los ricos? Por Zeus, así le pareció justo a la autoridad suprema. ¿A qué, entonces, habrá que llamar la suma injusticia? Además, arrebatados todos los bienes, si los más se reparten los bienes de la minoría, evidentemente destruyen la ciudad. Mas la virtud no destruye al ser que la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad; así que queda manifiesto que tal ley no puede ser justa. Además, necesariamente serían justas todas las acciones emanadas del tirano, pues éste se impone por la violencia a los demás, lo mismo que la masa a los ricos. ¿Será, entonces, justo que ejerzan el poder los ricos, siendo menos en número? ¿Es que, si éstos hacen esas mismas cosas y arrebatan y se llevan los bienes de la masa, será eso justo? Entonces también lo será lo otro. Es evidente que todo eso está mal y es injusto.

842 ¿Serán entonces los selectos los que deben detentar el poder y mandar en todo? Entonces, todos los demás estarán

839 DEFOURNY, o.c., p.477-478.

840 MARIAS, o.c., p.LI, p.271 nota 35; DEFOURNY, o.c., p.473-476.

inevitablemente sin honores, al no tener los de los cargos públicos; pues los cargos son, a nuestro juicio, honores, y si los ejercen siempre los mismos, los demás quedarán inevitablemente sin honores. ¿Será entonces mejor que ejerza el poder soberano el individuo mejor dotado? Esto es todavía más oligárquico, pues serían aún más los que se quedasen sin honores.

843 Tal vez dirá alguno que está mal que el hombre, y no la ley, ejerza el poder supremo, teniendo como tiene las pasiones que afectan al alma. Pero, si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué variación habrá para la solución de esas dificultades? Se seguirían las mismas consecuencias.

11

844 Las demás soluciones serán materia de otra discusión. Pero la de que la masa debe ejercer el poder supremo, más bien que los mejores, podría parecer que puede salir airosa; tiene alguna dificultad, pero encierra tal vez algo de verdad. Los más, cada uno de los cuales no destaca en nada, pueden, sin embargo, reunidos, resultar mejores que aquéllos; no cada uno en sí separadamente, sino todo el conjunto, como los banquetes a los que aportan muchos son superiores a los que costea uno solo. Pues al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y reunidos, viene a resultar la multitud como un solo hombre que tiene muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo habría que decir de las cualidades morales y de la inteligencia. Por eso también, la masa juzga más acertadamente de las obras musicales y poéticas, pues uno aprecia una cosa, otro otra, y entre todos, todas. Pero los hombres mejor dotados se distinguen de cada uno de los que forman la masa, como se distinguen, según dicen, los hermosos de los que no lo son y lo pintado de la realidad, en que tienen concentrado en uno solo todo lo que está esparcido y separado, pues un individuo aislado puede tener los ojos más bellos que la pintura, y otro, otro rasgo. Pero no se tiene evidencia de que en el caso de un pueblo entero y de la multitud pueda ser ésa la diferencia entre la masa y la minoría mejor dotada; y aun tal vez, por Zeus, es evidente que en el caso de algunos eso es imposible (pues el mismo argumento podría hacerse tratándose de los animales; ¿y en qué se distinguen, a decir verdad, algunos hombres de los animales?). Sin embargo, nada impide que lo dicho sea verdad en el caso de algunas multitudes.

845 Con eso quedaría resuelta la dificultad de que antes hemos hablado, y también la que seguía; sobre qué cosas deben ejercer el mando los libres y la masa de los ciudadanos (tales son los que ni son ricos, ni se destacan por alguna cualidad especial). Pues que participen de las magistraturas más altas, no está libre de peligros (por su injusticia y por su imprudencia, unas veces obrarán injustamente y otras cometerán errores); pero, por otra parte, es malo que no se les confíe ninguna ni participen, pues donde hay muchos sin honores y pobres, inevitablemente la ciudad está llena de enemigos. Queda el que participen de las funciones consultivas y judiciales. Por eso también Solón y algunos otros legisladores les asignan las elecciones de los magistrados y la exacción de cuentas, pero no les permiten ejercer las magistraturas personalmente; pues todos juntos tienen suficiente sentido, y mezclados con los mejores, son útiles a las ciudades; como un alimento no puro, mezclado con otro puro, hace a la mezcla más provechosa que una cantidad pequeña de alimento puro; en cambio, cada individuo aislado no tiene disposiciones para juzgar.

846 La primera dificultad que tiene esta ordenación de la vida política es que podría parecer que compete juzgar quién cura bien al mismo a quien compete curar y sanar al que sufre la enfermedad de que se trata: al médico. Y lo mismo en los demás oficios y artes. Así, pues, como el médico debe rendir cuentas ante los médicos, también los demás ante sus iguales. Pero pertenecen al arte de la medicina el médico, el practicante, el que dirige el tratamiento y, en tercer lugar, el que tiene alguna instrucción en ese arte.

En todas las artes existe, pues, esa diversidad de clases, por decirlo así, y en todas ellas concedemos la misión de juzgar tanto a los instruidos como a los que tienen experiencia en ellas. El mismo sería el caso de las elecciones: el elegir bien es cosa de los entendidos; por ejemplo, elegir a un geómetra incumbe a los entendidos en geometría, y elegir al piloto, a los que entienden de pilotaje. Pues, aunque en algunas obras y artes participen también algunos no impuestos en ellas, no lo hacen mejor que los entendidos. Por tanto, de acuerdo con este razonamiento, no habría que hacer al pueblo árbitro ni de las elecciones de magistrados ni de la rendición de cuentas. Con todo, tal vez no es tan justo todo eso que se dice, por la razón antes dicha, si el pueblo no está demasiado envilecido (pues cada individuo es juez peor que los entendidos, pero todos juntos, mejores, o, al menos, no peores); y también porque en algunas cosas no es el único juez ni el mejor el que las hace; eso se ve

en aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte; por ejemplo, el entender de la casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga también mejor el que la usa (y la usa el dueño); también juzga mejor de un remo el piloto que el fabricante, y de un banquete, el comensal mejor que el cocinero.

847 Esta dificultad podría tal vez quedar así satisfactoriamente resuelta; pero hay otra íntimamente relacionada con ella. En efecto, parece cosa extraña que los que valen menos manden en asuntos graves sobre los que valen más; ahora bien, la rendición de cuentas y la elección de magistrados son de los asuntos más graves. Estas funciones se encomiendan en algunos regímenes, como hemos dicho, al pueblo, pues la asamblea es soberana en todas las cosas de este orden. Y, de hecho, participan de la asamblea y deliberan y juzgan gentes de modesta fortuna y de toda edad, y son tesoreros y generales y ejercen las más altas magistraturas los más acaudalados. Esta dificultad podría tener una solución parecida, pues tal vez también aquí hay algo de razón. Porque el que manda no es el juez ni el consejero, ni el miembro de la asamblea, sino el tribunal, la asamblea y el pueblo; y cada uno de los mencionados es sólo una parte de ellos (digo que el consejero y el miembro de la asamblea son partes); de suerte que con justicia la masa ejerce el mando supremo en los asuntos más graves, ya que el pueblo, la asamblea y el tribunal constan de muchos, y la propiedad de todos ellos juntos es mayor que la de los que ejercen las más altas magistraturas solos o en pequeño número. Quede esto así determinado.

848 La primera dificultad expuesta deja en claro que las leyes bien establecidas deben tener el poder supremo, y que los magistrados, sean uno o más, deben tenerlo sólo en las cosas que las leyes no puedan determinar con exactitud, por no ser fácil determinarlo todo en general. Pero cuáles sean las leyes bien establecidas, no es nada claro, ya que es cosa discutida de antiguo. Las leyes, y lo mismo los regímenes, por fuerza serán buenas o malas, justas o injustas. Lo único que está claro es que tienen que estar en armonía con el régimen. Si esto es así, es evidente que las que concuerden con los regímenes rectos, serán justas, y las que se conforman a sus desviaciones no serán justas.

849 Si se atiende a la existencia de la ciudad, podría parecer que con razón se mueve discusión sobre todos esos puntos o, al menos, sobre algunos de ellos; pero, si se mira a la vida buena, habría que hablar sobre todo de la educación y de la virtud, como ya hemos indicado antes. Pero como no deben tener una parte igual en todo los que sólo son iguales en un aspecto, ni una parte desigual los que sólo son desiguales asimismo en un aspecto, por fuerza todos los regímenes semejantes serán desviaciones. Ya queda dicho antes que todos luchan justamente en alguna manera por el poder, pero no todos en absoluto; los ricos, porque poseen más tierra, y la tierra es común, y, además, porque, normalmente, son más fieles en los contratos; los libres y los nobles, por ser los más próximos los unos a los otros (pues son más ciudadanos los nobles que los que no lo son, y la nobleza de sangre se estima en la patria; además, porque es natural que los mejores descendan de los mejores, ya que la nobleza es una virtud de la estirpe).

De manera parecida diremos que tiene justamente esa aspiración la virtud, ya que decimos que la justicia es una virtud comunitaria, a la que acompañan necesariamente todas las demás. También la mayoría respecto de la minoría, porque, tomados colectivamente, son más fuertes, más ricos y mejores que la minoría.

850 Si, pues, todos esos existiesen en una única ciudad —digo los buenos, los ricos, los nobles y cualquiera otra clase de ciudadanos—, ¿habría discusión o no sobre quiénes deben mandar? En cada uno de los regímenes citados, es indiscutible la decisión sobre quiénes deben mandar (pues se diferencian entre sí por los elementos que ejercen el mando; en uno, los ricos; en otro, los selectos, y así en cada uno de los demás); sin embargo, deseamos saber cómo ha de resolverse la cuestión cuando todos esos elementos se dan al mismo tiempo.

851 Si los que tienen virtud son muy pocos en número, ¿cómo habrá que dividir las funciones? ¿Habrá que examinar el número con relación a la función, ver si son capaces de administrar la ciudad, o en número suficiente para constituir una ciudad? Hay una dificultad que afecta por igual a todos los que se disputan los cargos políticos. Podría parecer que de ninguna manera están en lo justo los que juzgan que se debe detentar el poder por razón de las riquezas, y lo mismo hay que decir de los que afirman que ha de ser por razón de la nobleza, pues es evidente que si, a su vez, aparece un indi-

viduo que sea más rico que todos los demás, será justo por ese mismo título que mande sobre todos, y de la misma manera el que supere a los demás en nobleza deberá mandar sobre los que aspiran al poder fundándose en la libertad. Lo mismo ocurrirá también, tal vez, con las aristocracias fundadas en la virtud, pues, si un ciudadano cualquiera es mejor que los demás ciudadanos, aunque buenos también, por el mismo título será justo que ejerza el poder supremo. Y aun en el caso de que la masa deba detentar el poder porque es mejor que la minoría, si sucediese que uno o varios, pero menos que la mayoría, sean mejores que los otros, éstos deberán ejercer el poder soberano antes que la masa.

852 Todo esto parece dejar bien al descubierto que no es recta ninguna de las normas que invocan los que creen que ellos tienen que mandar y todos los demás estarles sumisos. Porque aun a los que se creen dignos de ejercer el poder por su virtud, y lo mismo a los que se creen dignos por su riqueza, podrían replicarles justamente las masas; nada impide, en efecto, que algunas veces la masa sea mejor y más rica que la minoría; no cada uno por separado, sino el conjunto.

853 Con esto se sale al paso de otra dificultad que algunos buscan y proponen: se preguntan si el legislador que quiere establecer las leyes más justas debe legislar atendiendo a la utilidad de los mejores o a la de la mayoría, cuando se dé la circunstancia dicha. La justicia se ha de tomar equitativamente, y lo equitativamente justo es lo que va ordenado al bien de toda la ciudad y a la comunidad de los ciudadanos: ciudadano es, en términos generales, el que participa en el mandar y en el obedecer; diverso en cada régimen, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar puesta la mira en una vida conforme a la virtud.

Pero si hay alguno, o varios, pero no en suficiente número para constituir la ciudad entera, que sobresalga hasta tal grado en la virtud, que no pueda entrar en parangón con ella ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás, ya no se les podrá catalogar como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les juzga dignos de los mismos derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y en capacidad política; con toda razón, un hombre así vendrá a ser como un dios entre los hombres...

LIBRO IV

I

854 ... Es evidente, por tanto, que también corresponde a la misma ciencia examinar cuál es el mejor régimen político y cómo debe ser para colmar nuestros deseos, caso de no existir ningún impedimento exterior, y qué régimen se acomoda a quiénes; porque para muchos tal vez es imposible llegar a alcanzar el mejor. Así que al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto, ni cuál es el mejor en unas circunstancias determinadas, ni un tercero hipotético, pues también debe poder examinar, dado un régimen, cómo se implantará al principio, y cómo, una vez implantado, podrá conservarse el mayor tiempo posible. Quiero decir, por ejemplo, una ciudad que no esté gobernada por el régimen mejor, carezca de los recursos necesarios, ni tenga el mejor régimen posible dadas sus circunstancias, sino algún otro peor.

855 Además de todo esto, es preciso que conozca el régimen que se ajusta mejor a todas las ciudades; y es de notar que la mayoría de los que tratan de política, aun acertando en lo demás, yerran en el orden de lo práctico. Pues no hay que considerar tan sólo el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es fácil de realizar y el más adaptado para todas las ciudades. Pero, de hecho, unos buscan sólo el régimen más elevado y que requiere gran copia de recursos, y los otros, escogiendo alguna forma más común, suprimen las existentes y encomian al de Lacedemonia o a algún otro. El legislador debe introducir un régimen político tal, que puedan ser inducidos fácilmente (los ciudadanos) y tengan la posibilidad de participar de él, partiendo de los existentes, en la convicción de que no es menos ardua empresa reformar un régimen que disponerlo desde el principio, como no lo es menos desaprender que aprender desde el principio. Por eso, además de lo dicho, el legislador debe poder acudir en auxilio de los regímenes existentes, como también se ha dicho antes. Pero eso le será imposible si desconoce cuántas formas de gobierno hay.

856 Ahora bien: piensan algunos que existe una sola democracia y una sola oligarquía. Pero esto no es verdad; no debe pasar inadvertido para el legislador cuántas son las variedades de cada forma de gobierno, y cómo pueden combinarse. Con esta misma prudencia podrá ver también las mejores leyes

y las que más se acomodan a cada régimen, ya que las leyes deben ordenarse, y todas de hecho las ordenan a los regímenes, y no los regímenes a las leyes. Régimen político es la ordenación de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el órgano supremo del régimen y cuál es el fin de la comunidad; y las leyes son independientes de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores. Es, pues, evidente que el legislador debe conocer las variedades de cada régimen y su número aun para establecer las leyes, pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías o a todas las democracias, puesto que se dan varias y no una sola democracia u oligarquía...

11

857 ... Veamos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál el mejor género de vida para la mayor parte de las ciudades y de los hombres, sin exigir, en punto a virtud, un grado superior al de la gente normal, ni, en lo que se refiere a la educación, una que exija grandes dotes de naturaleza y recursos afortunados, ni un régimen que resulte a satisfacción de todos, sino un género de vida tal, que pueda participar de ella el mayor número posible, y un régimen que pueda alcanzar la mayoría de las ciudades. Porque las llamadas aristocracias, de las que hablábamos hace poco, unas caen fuera del alcance de la mayoría de las ciudades, y otras son afines a la llamada república; y por eso hay que hablar de ambas como de una sola. La decisión sobre estas cosas se obtiene por los mismos principios. Si en la *Ética* se ha dicho con verdad que la vida feliz es la vida sin impedimento conforme a la virtud, y que la virtud es un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de cada uno; y esas mismas normas serán necesariamente las de la virtud o maldad de ciudad y del régimen, porque el régimen es una suerte de vida de la ciudad.

858 Ahora bien: en toda ciudad hay tres partes: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre éstos; y ya que hemos convenido, pues, en que lo intermedio y lo moderado es lo mejor, es claro que también en la posesión de los bienes de fortuna lo intermedio es lo mejor. Es, en efecto, lo que más fácilmente obedece a la razón; en cambio, el que es demasiado hermoso, o noble, o rico, o, por el con-

857 *MARÍAS*, o.c., p.LII,LX,LXI.858 *BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE*, o.c., p.329 nota 4, p.330 nota 6.

trario, demasiado pobre, o débil, o despreciado, difícilmente sigue a la razón, pues los unos se tornan soberbios y en extremo perversos, y los otros, malhechores e intrigantes; y de los delitos, unos se cometen por soberbia, otros por maldad. Además, esa clase de hombres ni rehúyen lo más mínimo ni buscan las magistraturas, cosas ambas perjudiciales para las ciudades.

Por otra parte, los que gozan de superabundancia de bienes, de fuerza, riqueza, amigos y cosas parecidas, no aguantan ser mandados, ni lo saben (y esto les pasa ya en casa desde niños, pues, a causa del fausto con que viven, ni siquiera tienen hábito de obedecer en la escuela); en cambio, los que se hallan en una indigencia excesiva, están demasiado deprimidos: así que los unos no saben mandar, sino sólo obedecer a una autoridad que les trata como esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino sólo ejercer una autoridad despótica; con eso resulta una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, donde los unos envidian y los otros desprecian, todo lo cual está muy lejos de la amistad y comunidad política. Porque la comunidad implica amistad; los enemigos entre sí no quieren tener común ni siquiera el camino. A la ciudad le conviene estar constituida por iguales y semejantes en el mayor grado posible, lo cual se da eminentemente en la clase media; de suerte que una ciudad tal será necesariamente la mejor gobernada por lo que hace a la manera que hemos dicho que tiene de estar constituida. Además, esa clase de ciudades es la que tiene mayor pervivencia, porque ni codicia los bienes ajenos como los pobres, ni otros los de ella, como los pobres los de los ricos; y como nadie conspira contra ellos, y ellos mismos tampoco conspiran, viven sin zozobra. Por eso era acertada la aspiración de Focílides: "Muchas cosas buenas están deparadas para los que están en medio: quiero ocupar una posición media en la ciudad".

859 Es, pues, evidente que también la comunidad política mejor es la que está constituida por la clase media, y que están bien gobernadas las ciudades en las cuales esa clase es muy numerosa y más fuerte que las otras dos juntas, o, si no, al menos que cada una de ellas, pues, añadida a ellas, introduce el equilibrio e impide los excesos contrarios. Por eso es una gran suerte que los ciudadanos cuenten con un haber mediano y suficiente, pues donde quiera que unos poseen muchos bienes, y otros no, se origina o una democracia extrema, o la oligarquía pura, o la tiranía, por el exceso de ambas; pues la tiranía nace tanto de la democracia más desenfrenada como de

la oligarquía, pero con mucha menos frecuencia de los regímenes intermedios y sus afines a ellas. La causa la expondremos después cuando tratemos de las revoluciones. Que el régimen intermedio es el mejor, es manifiesto, pues es el único que está libre de sediciones, pues donde es numerosa la clase media es donde hay menos sediciones y disensiones civiles, y las grandes ciudades están, por eso mismo, más libres de sediciones, porque el elemento medio es numeroso; en cambio, en las pequeñas es fácil que se dividan en dos, de suerte que no dejan lugar a ningún término medio, y casi todos son o pobres o ricos.

860 También las democracias son más seguras y duraderas que las oligarquías, por las clases medias (pues son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías), ya que, con la falta de ellos, los pobres crecen en número excesivo, y se hace desgraciada la gestión de los negocios, y no tardan en desaparecer. Como prueba de ello puede considerarse el hecho de que los mejores legisladores eran de la clase media. Solón perteneció a ella (como se ve por su poesía), y Licurgo (pues no fue rey), y Carondas y casi la mayor parte de los demás.

861 De todo ello resulta también evidente por qué la mayoría de los regímenes son democráticos u oligárquicos: por ser en ellos muchas veces poco numerosa la clase media, siempre, cualquiera que predomine, sea el de los ricos, sea el de los pobres, desplaza a la clase media y llevan por sí solos los negocios públicos, y así surge o una democracia o una oligarquía. Además, como se producen sediciones y luchas entre el pueblo y los ricos, los que logran imponerse a sus contrarios no establecen un régimen común ni igual para todos, sino que estiman como premio de su victoria el predominio en el gobierno, estableciendo los unos una democracia, y los otros una oligarquía. También los que gobernaron con hegemonía en la Hélade, atendiendo tan sólo a su propio régimen, establecieron unos democracias y otros oligarquías, sin preocuparse de la conveniencia de las ciudades, sino de la suya propia. Esas, pues, son las razones por las que el régimen intermedio, o no ha existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades.

Un solo hombre de los que antes tuvieron la hegemonía se dejó persuadir a restablecer tal régimen; pero ya en las ciudades se ha hecho costumbre el no preocuparse por la igualdad, sino el hambrear el poder o el someterse cuando son vencidos.

862 De todo esto resulta claro cuál es el régimen mejor, y por qué causa; de los demás regímenes, puesto que hemos dicho que existen varias formas de democracia y varias formas de oligarquía, no es difícil ver, una vez determinado el régimen mejor, cuál habría que colocar en primer lugar, y cuál en segundo o inmediato por su superioridad o inferioridad. Pues necesariamente será siempre el mejor el que más se acerque a éste, y peor el que se halle más distante del régimen intermedio, a no ser que se haga el juicio atendiendo al caso concreto; digo al caso concreto, porque, con frecuencia, aun siendo más de preferir un régimen, nada impide que a algunos les convenga otro régimen.

LIBRO VII

I

863 Es menester que el que se ponga a hacer un estudio adecuado del régimen político mejor, determine primero cuál es la vida más deseable, pues, si este punto no está claro, tampoco lo estará, forzosamente, el mejor régimen político. Es obvio, en efecto, que les vaya muy bien a los mejor gobernados, dentro de las circunstancias en que se mueven, si no sucede algo anormal. Por lo cual tenemos primero que convenir ante todo acerca de cuál es la vida más digna de ser elegida, por decirlo así, por todos; y, en segundo lugar, si es la misma o no para la comunidad que para el individuo. Como pensamos que hemos hablado suficientemente sobre la vida mejor en los tratados exotéricos, nos serviremos también ahora de ellos.

864 En verdad, nadie pondrá en tela de juicio la clasificación de los bienes, según la cual éstos son de tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma; todos ellos tienen que darse en los hombres felices. Nadie, en efecto, llamaría feliz al que no tiene la más mínima parte de fortaleza, ni de templanza, ni de justicia, ni de prudencia, sino que teme hasta a las moscas que vuelan en torno a él y no se priva ni siquiera de los mayores extremos cuando siente deseos de comer o de beber, sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y, en lo que concierne a las disposiciones mentales, es tan insensato o tan mendaz como un niño o un loco.

865 En todo lo dicho estarían todos de acuerdo, pero difieren en cuanto a la cantidad y al exceso relativo de los bienes. Pues creen que basta tener una dosis cualquiera de virtud, pero

exigen una superabundancia infinita de riquezas, de dinero, de potencia, de gloria y de cosas parecidas. Pero nosotros diremos a éstos que es fácil obtener por medio de los hechos la comprobación sobre este punto, pues vemos que las virtudes no se adquieren y preservan por medio de los bienes exteriores, sino éstos por aquéllas, y que la vida feliz, ya consista en el placer, en la virtud o en ambos, se halla preferentemente en los hombres adornados hasta grado sumo de dotes de carácter y de inteligencia, aunque se hallen en una honesta medianía en cuanto a los bienes exteriores, y no en los que poseen de éstos más de lo necesario, pero están desprovistos de los otros.

Y aun es fácil de ver eso a la luz de la sola razón. Todo lo externo tiene un límite, como todo instrumento; y todas las cosas útiles son de tal naturaleza, que su exceso necesariamente o perjudicará o no prestará servicio alguno al que las posea; en cambio, los bienes del alma, cuanto más abundan, más útiles son, si es que hay lugar en ellos no sólo a la belleza, sino también a la utilidad...

866 Convengamos, pues, en que cada uno participa de la felicidad en el mismo grado que de la virtud y de la prudencia, y su conducta se ajusta a ellas. De eso tenemos prueba en Dios, que es, a no dudarlo, feliz y dichoso, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismo y por ser de tal naturaleza. Puesto que también en eso ha de distinguirse la buena suerte de la felicidad (siendo la causa de los bienes exteriores al alma el azar y la suerte, mientras que nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante la suerte). De esto se sigue, y en virtud de las mismas razones, que la ciudad mejor es a la vez feliz y le irá bien. Ahora bien, es imposible que tengan prosperidad los que no obran bien; pero no hay obra buena, ni del hombre ni de la ciudad, fuera de la virtud y de la prudencia. La fortaleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma eficacia y la misma forma que las que con su presencia en el hombre hacen que sea llamado justo, prudente y moderado...

17

867 Los que están al frente de la educación deben vigilar también cómo emplean el tiempo en esa edad, lo mismo que en las otras, y procurar que los niños estén lo menos posible con los esclavos. Pues durante esa edad, y hasta los siete años, los niños deben ser criados en casa; y es natural, por tanto, que, siendo tan pequeños, reporten como fruto de lo que oyen

y ven cosas indignas de personas libres. El legislador debe, pues, desterrar por completo de la ciudad el lenguaje soez (pues de la facilidad en las palabras soeces se siguen en seguida lo mismo en las acciones), y, sobre todo, alejarlo de los jóvenes, de modo que ni digan ni oigan nada semejante. Y si se le ve a alguno diciéndolo o haciendo algo prohibido, si es libre y sin derecho aún a sentarse en los convites públicos, se le deberá castigar con afrentas y azotes, y, si es ya persona mayor, con afrentas impropias de hombres libres y dignas de su conducta de esclavo. Puesto que desterramos toda manera de hablar de esa clase, no hace falta decir que lo mismo hacemos con el ver pinturas u oír discursos indecentes...

EPICURO

(341-270)

OBRAS PRINCIPALES: *περί φύσεως* (*Sobre la naturaleza*); *περί βίου* (*De los géneros de la vida*); *περί ατόμων και κένου* (*Sobre los átomos y el vacío*); *Carta a Heterodoto*; *Carta a Pitocles*; *Carta a Meneceo*; *Κύριαι δόξαι* (*Sentencias principales*).

EDICIÓN UTILIZADA: G. ARRIGHETTI, *Epicuro*. Opere. Introduzione, testo critico (Turín 1960).

BIBLIOGR. GEN.: G. ARRIGHETTI, *Epicuro*, Opere, introduzione, testo critico, traduzione e note (Turín 1960); J. M. RIST, *Epicurus*. An introduction (Londres, Nueva York, Cambridge 1972); N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis 1934); G. CAPONE BRAGA, *Studi su Epicuro* (Milán 1951); R. MONDOLFO y P. PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo* (Florencia 1957) p.3-23; J. M. GUYAU, *La morale d'Epicure*, deux. éd. (París 1881); C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford 1928); G. B. KERFERD, *Epicurus's doctrine of the soul*: *Phronesis* 16 (1971) 80-96; A. SIENA, *Ascendenze democritee nell'etica di Epicuro*: *Sapienza* 25 (1972) 331-334.

Carta a Meneceo

868 Epicuro a Meneceo, salud.

Ni el joven sea remiso en ponerse a filosofar, ni el viejo se canse de ello. No se es demasiado joven ni demasiado viejo para la salud del alma. El que dice que no ha llegado todavía la edad de filosofar, o que ya ha pasado, se asemeja al que dice que para la felicidad o no ha llegado todavía la edad, o ya ha pasado. Así que debe filosofar el joven y el viejo: éste, para que, al envejecer, rejuvenezca con los bienes que le acarrea el recuerdo del pasado; aquél, para que sea a la vez joven y hombre maduro por la impavidez ante los sucesos futuros. Hay que meditar, pues, sobre las cosas que procuran la felicidad, ya que cuando ella está presente, lo tenemos todo, y, cuando ausente, todo lo hacemos por llegar a poseerla.

869 Pon en práctica las cosas que te he recomendado continuamente, y medítalas, estimándolas como los elementos de la vida feliz. En primer lugar, considera a la divinidad como un viviente indestructible y feliz, como lo indica la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada extraño a la inmorta-

868-876 ARRIGHETTI, o.c., p.488; MONDOLFO-PESCE, o.c., p.35-37.
869 ARRIGHETTI, o.c., p.488.489.490.

lidad o inconciliable con la felicidad; piensa, en cambio, respecto de ella, en lo que es capaz de preservar su felicidad unida a la inmortalidad. Porque los dioses existen: es evidente su conocimiento; no existen como los más se los imaginan, pues con esa manera de concebirllos, suprimen su existencia. No es impío el que suprime los dioses del vulgo, sino el que atribuye a los dioses la opiniones del vulgo, pues no son nociones adquiridas por los sentidos, sino falaces presunciones, las declaraciones del vulgo sobre los dioses. De ahí se derivan de parte de los dioses los mayores daños y ventajas: entregados de continuo a sus propias virtudes, reciben a sus semejantes, considerando como extraño a lo que no es tal.

870 Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, ya que todo bien y todo mal está en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. Por lo cual, el conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa nuestra condición de mortales, no añadiendo un tiempo infinito, sino suprimiendo el deseo de la inmortalidad. Nada es, en efecto, temible en la vida para el que está sinceramente convencido de que no hay nada temible en el no vivir más. Es, por tanto, necio el que dice que la muerte es de temer, no porque sea dolorosa su presencia, sino porque lo es su espera: lo que, presente, no molesta, neciamente contrista esperado. Así que el más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros, pues cuando nosotros existimos, la muerte no existe, y cuando la muerte existe, nosotros no existimos. No es nada, por tanto, ni para los vivos ni para los muertos; para aquéllos no existe, y éstos ya no existen. Pero el vulgo unas veces huye de la muerte como del mayor mal, otras la busca como el fin de los males de la vida. En cambio, el sabio, ni desea la vida, ni teme la muerte, porque ni es contrario a la vida ni estima un mal el no vivir. Y como en los manjares no busca los más abundantes, sino los mejores, así en el tiempo, no se goza con el más largo, sino con el más placentero. El que exhorta al joven a vivir bien y al viejo a bien morir, es un simple, no sólo por lo que hay de placentero en la vida, sino porque es uno mismo el ejercicio del vivir bien y del morir bien. Pero mucho peor el que dice:

"Bello no haber nacido;

o nacido, franquear cuanto antes las puertas del Hades".

Pues si dice eso tan convencido, ¿por qué no deja la vida? Eso está en su mano, si es ésa su firme opinión; y si se chan-

870 ARRIGHETTI, o.c., p.490-493; MONDOLFO-PESCE, o.c., p.34.35.

cea, tontamente lo hace en cosas que no son al propósito.

871 Hay que recordar también que el futuro no es nuestro del todo, ni del todo no nuestro, para que no esperemos que absolutamente sucederá ni desesperemos de que absolutamente no va a suceder.

Y de manera parecida hay que pensar que de los deseos, unos son naturales, otros vanos; y de los naturales, unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios, unos lo son en orden a la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma. De hecho, un conocimiento firme de ellos sabe hacer referir toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la tranquilidad del alma, puesto que ése es el término final de la vida feliz. En efecto, a eso tienden todas nuestras acciones, a no tener sufrimiento ni turbación alguna. Cuando alcancemos eso, se calmará toda tempestad del alma, al no tener el ser viviente nada que apetecer porque le falte, ni que buscar otra cosa que complete el bien del alma y del cuerpo. Sólo tenemos necesidad del placer cuando sufrimos por su ausencia; pero cuando no lo sentimos, no tenemos necesidad del placer.

872 Por eso decimos nosotros que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Sabemos que él es el bien primero y connatural, y de él toma comienzo todo acto nuestro de elección y de repulsa, y a él retornamos juzgando todo bien, tomando como norma la afección. Y porque esto es el bien primero y connatural, por eso también no elegimos todo placer, sino que hay ocasiones en que nos desentendemos de muchos, cuando de ellos se sigue mayor molestia, y estimamos a muchos dolores preferibles a los placeres, cuando se nos siguen mayores placeres por haber soportado durante mucho tiempo los dolores. Todos los placeres, por su condición de connaturales a nosotros, son, pues, bienes; pero no a todos hay que elegirlos; como todos los dolores son malos, pero no de todos ellos hay que huir.

873 En orden al cálculo y a la consideración de las cosas útiles y perjudiciales, hay que hacer un discernimiento de todas esas cosas. Pues en ocasiones experimentamos el bien como un mal, y, a la inversa, el mal como un bien.

Consideramos como un gran bien la independencia de los deseos, no poder en absoluto debamos tener tan sólo lo poco, sino porque, si no tenemos lo mucho, sabemos contentarnos con lo poco, sinceramente convencidos de que disfrutaban con

871 ARRIGHETTI, o.c., p.493.494.

872 ARRIGHETTI, o.c., p.494.

873 ARRIGHETTI, o.c., p.494.495.

más placer de la abundancia los que menos necesidad tienen de ella, y que todo lo que es natural, es fácil de procurar, y lo vano, difícil de conseguir. Los manjares frugales proporcionan un placer igual que un trato suntuoso, cuando ha desaparecido todo el dolor de la necesidad, y pan y agua dan el placer más grande cuando se tienen a mano los alimentos que se necesitan. El acostumbrarse a un trato de vida sencillo y frugal, por una parte, ayuda a la salud y hace al hombre más ágil para atender a las tareas necesarias de la vida, y por otra, cuando a intervalos nos damos a la vida refinada, nos hace más dispuestos y más intrépidos para afrontar los lances de la fortuna.

874 Por tanto, cuando decimos que el placer es el bien supremo de la vida, no entendemos los placeres de los disolutos y los placeres sensuales, como creen algunos que desconocen, o no aceptan, o interpretan mal nuestra doctrina, sino el no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni banquetes ni fiestas continuas, ni placeres de jóvenes y mujeres, ni peces ni cuanto pueda ofrecer una mesa bien abastecida, causan la vida feliz, sino una razón vigilante que investiga las causas de toda elección y repulsa, y que aleja las falsas opiniones de las cuales las más de las veces se origina la turbación que se apodera de las almas.

875 De todas estas cosas el principio y el bien supremo es la prudencia; por eso, la prudencia es más estimable que la filosofía; y de ella proceden todas las demás virtudes, enseñándonos que no puede haber vida feliz sin la prudencia, la bondad y la justicia, y que la prudencia, la bondad y la justicia no pueden darse sin la felicidad. Pues las virtudes son connaturales a la vida feliz, y ésta es inseparable de aquéllas.

876 Era mejor creer en los mitos sobre los dioses que someterse a la esclavitud del destino de los físicos, pues aquéllos sugieren la esperanza de poder aplacar a los dioses por el culto que se les da, y éste, en cambio, tiene una necesidad implacable. Por lo que hace a la fortuna, no la estima, como el vulgo, como una divinidad—pues el dios no hace nada sin orden—, ni como una causa sin fundamento sólido, pues no piensa que ella dé a los hombres el bien y el mal que originan la vida feliz, sino que de ella provienen los principios de los grandes bienes y males. Estima mejor ser sabiamente infortunado que neciamente afortunado, ya que es preferible que en nuestras acciones el dictamen prudente no sea favorecido por la fortuna a que el dictamen imprudente sea premiado por ella.

Todas estas cosas y las emparentadas con ellas medítalas día y noche dentro de ti mismo y con el que sea semejante a ti mismo, y jamás, ni en vela ni en sueño, tendrás turbación alguna, sino que vivirás más como un dios entre los hombres. Pues no se parece en nada a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.

CRISIPO

(281-204)

OBRAS PRINCIPALES: *Περὶ διαλεκτικῆς* (*Sobre la dialéctica*); *Περὶ πρόνοιαις* (*Sobre la Providencia*); *Περὶ Θεῶν* (*Sobre los dioses*); *Περὶ εἰσαρμένης* (*Sobre el destino*); *Περὶ φύσεως* (*Sobre la naturaleza*); *Περὶ ψυχῆς* (*Sobre el alma*); *Περὶ βίαι* (*Sobre los géneros de vida*); *Περὶ παθῶν* (*Sobre las pasiones*); *Περὶ τῆς πολιτείας* (*Sobre el gobierno*)

FUENTES: *Stoicorum Veterum fragmenta*, collegit IO. AB ARNIM II: *Chrysippi fragmenta logica et physica* (Leipzig-Berlin 1902); III: *Chrysippi fragmenta moralia* (ibid., 1903).

BIBLIOGR. GEN.: T. B. GOULD, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden 1970) p.161-198 (bibliogr., p.210-216); E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme* (Paris 1951) p.271-276; E. ELORDUY, *El Estoicismo*, 2 vols. (Madrid 1972); H. VON ARNIM, *Chrysippus*. Paulus Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (Stuttgart 1899), col.2500-2509; M. POHLENZ, *Die Stoa*, 2 vols., 2.^a ed. (Göttingen 1959); J. BRUN, *Le Stoïcisme* (Paris 1968) p.15-17; CL. PETERSEN, *Philosophiae Chrysippi fundamenta* (Hamburg 1827); R. MONDOLFO y P. PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo*, 2.^a ed. (Florenza 1958).

DIÓGENES LAERCIO (VII 87)

877 Como dice Crisipo en el libro 1 de los fines, vivir virtuosamente es lo mismo que vivir según la experiencia de los hechos naturales, pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal. Por eso el fin consiste en vivir conforme a la naturaleza, es decir, conforme a la propia naturaleza y a la naturaleza universal, no haciendo nada que esté prohibido por la ley común, que es la recta razón, que llega a todos y no se distingue en nada de Zeus, que rige cuanto existe. Y eso mismo constituirá la virtud y la vida próspera del hombre, cuando todo vaya regulado por la concordia del genio individual de cada uno con la voluntad del que todo lo rige.

DIÓGENES LAERCIO (VII 101)

878 Dicen que sólo lo honesto es bueno, según afirma Hecatón en el libro 3 sobre los bienes y Crisipo en el libro sobre lo honesto, y que eso es la virtud y lo que de ella participa. Lo mismo sostiene la afirmación de que todo lo que

877-888 ELORDUY, E., o.c., p.72.73.

877 ELORDUY, E., o.c., I p.101.141-143, II p.83.84; GOULD, o.c., p.164-167; BRÉHIER, o.c., p.230; MONDOLFO-PESCE, o.c., p.161 nota 1; p.162 nota 1.

878 GOULD, o.c., p.164-167.

es bueno es también honesto, y que lo honesto tiene el mismo valor que lo bueno, es decir, que éste es igual a aquél. Pues, por ser bueno, es honesto: es honesto, luego es bueno.

879 Ella (la virtud) basta para la vida feliz y venturosa, como dice Zenón, y Crisipo en el libro 1 de las virtudes y Hecatón en el 2 sobre los bienes. Pues, dice, si la grandeza de ánimo basta ella sola para sobreponerse con lo más elevado del espíritu a todas las cosas, y es ella una parte de la virtud, entonces la virtud sola basta para la felicidad, despreciando también lo que pueda parecer ser molesto.

DIÓGENES LAERCIO (VII 102.103)

880 De las cosas existentes, dicen que algunas son buenas, otras malas y otras indiferentes. Son buenas las virtudes, la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, etc. Y malas, los vicios opuestos a ellas, la imprudencia, la injusticia, etc., e indiferentes, las que ni aprovechan ni dañan, como la vida, la salud, el placer, la belleza, las fuerzas, las riquezas, la buena fama, la nobleza, y sus opuestos, la muerte, la enfermedad, el dolor, la fealdad, la debilidad, la pobreza, el origen oscuro, la falta de estima y cosas parecidas, como dice Hecatón en el libro 7 del fin, y Apolodoro en la ética y Crisipo. Pues dicen que tales cosas no son buenas, sino que pertenecen al género de las cosas indiferentes. Pues así como es propio del calor calentar y no enfriar, así es propio del bien beneficiar y no dañar, y las riquezas y la salud no benefician más que dañan; por tanto, ni las riquezas ni la salud son bienes. Y añaden: no es bien aquello de que podemos usar mal; ahora bien: podemos usar mal de las riquezas y de la salud: luego ni las riquezas ni la salud son bienes. Con todo, Posidonio las pone entre los bienes. Tampoco conceden que el placer sea un bien, ni Hecatón en su libro 14 de los bienes, ni Crisipo en su libro sobre el placer: ya que hay, dicen, placeres torpes, y nada torpe puede ser bueno.

DIÓGENES LAERCIO (VII 120)

881 Estiman que todos los pecados son iguales, como dice Crisipo en el libro 4 sobre las cuestiones morales, y Perseo y Zenón. Pues, si una verdad no es mayor que otra, ni una falsedad mayor que otra falsedad, de la misma manera tam-

879 GOULD, o.c., p.178.

880 MONDOLFO-PESCE, o.c., p.161 nota 1, p.152 nota 1

881 GOULD, o.c., p.177; RIST, o.c., p.81-96.

poco un fraude será mayor que otro, ni un pecado mayor que otro. Tanto el que dista 100 estadios de Canobo como el que dista uno, no está en Canobo: lo mismo, tanto el que peca más como el que peca menos, por igual no está en la vía recta.

PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* c.13)

882 También en su libro sobre el bien (Crisipo), para demostrar que sólo es bueno lo honesto, aduce estas razones: lo que es bueno es deseable; lo que es deseable agrada; lo que agrada es laudable; lo laudable es honesto. Y además: bueno es lo que produce gozo; lo que produce gozo es digno de ser honrado, y esto es lo honesto.

PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* c.26)

883 Si Crisipo pensó que la sabiduría es un bien de tal condición que tuviese la virtud de proporcionar la felicidad, como opinó Epicuro, sólo habría que reprocharle lo absurdo y raro de tal opinión; pero como, según él, la prudencia no difiere en nada de la felicidad, y es, por tanto, la felicidad misma, ¿cómo no hay contradicción entre estas dos cosas: que una porción mínima de felicidad es igual a una plenitud sempiterna y que la felicidad de un instante no es de ninguna importancia?

PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* c.19)

884 Crisipo declara que difieren entre sí mucho los males y los bienes; y así tiene que ser por fuerza, si es verdad que aquéllos hacen sumamente infelices a aquellos en los que se hallan, y éstos, al contrario, felicísimos a los que los poseen. Los bienes y los males son sensibles, dice en el libro 1 sobre el fin, razonándolo así: Que tanto los bienes como los males son sensibles, se puede colegir de esto: no se sienten tan sólo las perturbaciones, como la enfermedad, el miedo y sus semejantes, sino que también se hacen sentir el robo, el adulterio, etcétera, como también la necesidad, la timidez y otros vicios no pocos; y, a su vez, no sólo se siente el gozo, la beneficencia y otras buenas acciones, sino también la prudencia, la fortaleza y las demás virtudes.

882 BRÉHIER, o.c., p.231.

883 GOULD, o.c., p.172.173.174.

NEMESIO (*De nat. hom.* c.2 n.16)

885 Crisipo dice que "la muerte es la separación del alma del cuerpo y que nada incorpóreo se separa del cuerpo: pues lo incorpóreo no tiene contacto con el cuerpo, y el alma tiene contacto y se separa del cuerpo: por tanto, el alma es cuerpo".

DIÓGENES LAERCIO (VII 149)

886 Y todo sucede fatalmente, dicen Crisipo en sus libros sobre *el Hado*, y Posidonio, Zenón y Boeto. El hado es la concatenación causal de las cosas, o razón según la cual es gobernado el mundo.

PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* c.15)

887 En sus libros contra Platón, reprochándole (Crisipo) el haber parecido dejar entre los bienes a la salud, dice que quedarían suprimidas, no sólo la justicia, sino la magnanimidad y la templanza y todas las demás virtudes, si consentimos que se pongan en la lista de los bienes el placer, la buena salud o cualquiera otra cosa que no sea absolutamente honesta.

PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* c.26)

888 Habiendo dicho (Crisipo) en muchos pasajes que la felicidad no crece con el aumento del tiempo, sino que tan felices son los que lo son en un momento como los que lo son en un largo tiempo, de nuevo dice repetidas veces que no habría que mover ni siquiera un dedo por alcanzar una sabiduría efímera que pasa como un relámpago. Bastaría citar sus propias palabras en el libro 4 de las *Cuestiones morales*. Después de haber dicho que ni todos los bienes acaban en gozo, ni la gloria acompaña a todo deber cumplido, añade: "De hecho, si hubiese de tener sabiduría por un solo momento o al fin de la vida, no habría que mover un dedo por conseguir una tal sabiduría".

885 GOULD, o.c., p.129-133.

886 GOULD, o.c., p.148-153; MONDOLFO-PESCE, o.c., p.132 nota 1.

887 GOULD, o.c., p.176.177.

SENECA

(2/4-65)

OBRAS FILOSÓFICAS: *De brevitae vitae* (41?), *De ira* (41?), *De consolatione ad Marciam* (41?), *De consolatione ad Helviam matrem* 41/42?), *Ad Polybium de consolatione* (43?), *De clementia* (54/55?), *De constantia sapientis* (59/61?), *De tranquillitate* (59/61?), *De otio* (61/62?), *De vita beata* (62?), *De beneficiis* (62/63?), *Naturales quaestiones* (63/64), *De providentia* (64?), *Epistolae morales* (64?).

EDICIÓN UTILIZADA: Lucio Anneo Séneca, *Obras completas*. Discurso previo, traducción, argumentos y notas de Lorenzo RIBER (edit. M. Aguilar, Madrid 1943).

BIBLIOGR. GEN.: E. ELORDUY, *Séneca*, I: Vida y escritos (Madrid 1965); ID., *El Estoicismo*, 2 vols. (Madrid 1972) (bibliogr., vol.2 p.377-391); L. RIBER, L. A. *Séneca*. Obras completas, traducción, argumento y notas (Madrid 1943); discurso previo, p.IX-XXXVIII; Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte (I, Córdoba 1965; II, Madrid 1966); VIII Semana de Filosofía (Madrid 1966); *Helmántica* 16, número extraordinario, en el XIX centenario de la muerte de Séneca (1965), 50-51; P. AUBENQUE y M. L. ANDRÉ, *Sénèque* (París 1964); C. MARTHA, *Les moralistes sous l'Empire Romain* (París 1907) p.1-100; M. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca* (Milán 1932); P. THÉVENAZ, *L'intériorité chez Sénèque*: *Mélanges Niederman* (Neuchâtel 1944) p.189-194; F. G. MORAL, *El espiritualismo ontológico en las obras de Séneca*: *Rev. de Fil.* 5 (1946) 13-72; J. L. GARRIDO, *La filosofía de la educación de L. Anneo Séneca* (Madrid 1969); ID., *La formación humana, principal vocación de L. A. Séneca*: *Pedagogía histórica* 10 (1970) n.1 p.80-110; J. C. GARCÍA-BORRÓN MORAL, *Séneca y los estoicos* (Barcelona 1956); (bibliogr., p.278-282); P. BARTH, *Los estoicos*, trad. de L. Recasens Siches (Madrid 1930); J. MARÍAS, *Séneca. Sobre la felicidad (De vita beata)*; traducción del latín y comentario (Madrid 1942) p.9-51.

De la brevedad de la vida

889 I. La mayor parte de los mortales, ¡oh Paulino!, se queja de la malignidad de la naturaleza, por habernos engendrado para un tiempo tan breve y porque este espacio de tiempo que se nos dio se escurre tan velozmente, tan rápidamente, de tal manera que, con excepción de muy pocos, a los restantes los destituye de la vida cuando para ella hacen su aparejo. Y no es sola la turba y el vulgo imprudente que gimen de

889-891 ELORDUY, *Séneca* p.125-128; *El Estoicismo* II p.173; P. CEREZO, *Tiempo y libertad en Séneca*: Estudios sobre Séneca, VIII Semana de Filosofía (Madrid 1966); J. MOREAU, *La apreciación del tiempo en Séneca*: *ibid.*, p.170-178.

esto que creen un mal común; también este sentimiento ha provocado quejas de claros varones. De ahí viene aquella sentenciosa exclamación del príncipe de los médicos: La vida es breve; el arte, largo. De ahí también aquella acusación indigna de un hombre sabio que hizo a la naturaleza Aristóteles, en lid con ella, a saber: que sólo a los animales les otorgó vida con mano tan larga, que la prolongan por cinco o diez siglos, y que al hombre, en trueque, engendrado para tantas y tan grandes cosas, lo circunscribió hacia aqueñe en término tan angosto. No es que tengamos poco tiempo, sino que perdemos mucho. Asaz larga es la vida y más que suficiente para consumir las más grandes empresas si se hiciera de ella buen uso; pero cuando se desperdicia en la disipación y en la negligencia; cuando a ninguna cosa buena se dedica, al empuje de la última hora inevitable, sentimos que se nos ha ido aquella vida que no reparamos siquiera que anduviese. Y es así: no recibimos una vida corta, sino que nosotros la acortamos; ni somos de ella indigentes, sino manirroto. Así como las riquezas, aun copiosas y regias, si vinieron a poder de un mal dueño, en un momento se disipan; pero confiadas a un buen administrador, aunque módicas, se acrecientan con su mismo uso, así también nuestra vida es harto espaciosa para quien la dispone bienamente.

890 X. Si yo quisiera distribuir en partes y argumentos lo que he propuesto hasta ahora, se me ocurrirían muchas razones y probanzas de que es sumamente corta la vida de los atareados. Acostumbraba decir Fabiano, que era todo un filósofo, no de los profesionales que sientan cátedra, sino de los auténticos y antiguos, que contra las pasiones se ha de luchar no con impetuoso denuedo, sino con astucia sutil, pero que su hueste ha de ponerse en fuga no con pequeños ataques, sino con amplias cargas; que no bastan las estratagemas, pues es menester aplastarlas, no pellizcarlas. No obstante, para reprobar a los hombres su error hay que ilustrarles y no simplemente compadecerles. En tres épocas se divide la vida: la que fue, la que es y la que será; de estas tres, la que vivimos es breve; la venidera es dudosa; la que hemos vivido es cierta e irrevocable. Contra esta última perdió la fortuna todos sus derechos, puesto que no puede volver a voluntad de nadie. Esta pierden los ocupados estérilmente, pues no tienen espacio para mirar atrás, y si lo tienen, les es desabrido el recuerdo de aquello de que han de arrepentirse. Es a la fuerza, pues, que vuelven el ánimo al tiempo mal empleado y no se atreven a recordarlo porque sus vicios, aun en aquellos que el halago del placer entonces

presente disimulaba, la evocación los pone en evidencia. Nadie, nunca, sino aquel que siempre obró bajo su propia censura que no engaña jamás, de grado se tuerce a mirar el tiempo que pasó. Fuerza es que tema sus propios recuerdos aquel que ambiciosamente codició muchas cosas, que fue desdeñoso con altanería, que no se moderó en la victoria, que traicionó a mansalva, que arrebató con avaricia, que malversó con despilfarro.

891 Esta es, pero, la parte de nuestro tiempo sagrada e irrenunciable, exenta de todas las eventualidades humanas, sustraída al imperio de la fortuna, imperturbable a los ataques de la pobreza, del miedo, de las enfermedades. Esta no puede ser ni perturbada ni arrebatada; su posesión es perpetua y limpia de toda zozobra. Sólo uno por uno y aun a momentos, son presentes los días; pero todos los días del tiempo pasado, cuando se lo mandareis, acudirán a vuestro emplazamiento, y dócilmente se presentarán a vuestro examen, y en él se detendrán todo el tiempo que quisierais; pero para esto no tienen holgura los absortos en nonadas y fruslerías. Es propiedad del alma segura y sosegada discurrir por todos los tiempos de la vida; el espíritu de los atolondrados, como que están bajo el yugo, no se puede doblar ni mirar atrás. Su vida, pues, se va escurriendo en un hondón, y así como por más líquido que viertas nada aprovecha si debajo no hay un recipiente que lo recoja y lo conserve, así tampoco importa nada el caudal de tiempo que se te dé si no hay donde se deposite: se escurre a través de las grietas del alma trabajada. El tiempo presente es brevísimo, por manera que algunos han negado su existencia, pues siempre está en curso, siempre fluye y se precipita; antes que llegue ya deja de ser y no admite parada, no menos que el universo y las estrellas, cuya agitación siempre inquieta no se detiene nunca en una misma posición. Los atareados no tienen, pues, sino la actualidad, que es tan efímera que no se la puede agarrar, y ocupados en toda suerte de negocios, aun este mismo se les escapa.

De la vida bienaventurada

892 III. Busquemos alguna cosa buena, no en la apariencia, sino sólida y constante y más honrosa aún por de dentro que por de fuera; excavémosla; no está lejos; se la encontrará;

sólo falta saber dónde alargar la mano; ahora, como quien anda a tientas, pasamos por su vecindad, topando con aquello mismo que deseamos. Mas, para no llevarte por rodeos, prescindiré de las opiniones de los otros, pues fuera prolijo en demasiada enumerarlas y refutarlas: toma la nuestra. Y cuando digo la nuestra, no me ligo a un determinado corifeo de los estoicos: también yo tengo derecho a opinar. Así, pues, a alguno le seguiré; a algún otro le obligaré a distinguir la sentencia. Acaso, llamado en última instancia, no desaprobare nada de lo que los primeros hubieren decidido y diré: Yo pienso esto por añadidura. Mientras tanto, y en ello concuerdan todos los estoicos, convengo con la naturaleza de las cosas; la sabiduría consiste en no desviarse de ella y conformarse con su ley y ejemplo. Vida bienaventurada es, pues, aquella que conviene a su naturaleza, conveniencia que no se puede alcanzar sino teniendo primordialmente el alma sana y en inalterable posesión de la salud; luego es menester que sea enérgica y ardiente; también hermosamente sufrida, dispuesta a toda eventualidad, cuidadosa, pero sin ansias de su cuerpo y de todo lo que toca a su cuerpo, solícita de las otras cosas pertinentes a la vida, pero sin deslumbrarse por ninguna de ellas, preparada a usar los dones de la fortuna, no a servirla como esclava. Harto comprendes, aunque no lo haya añadido, que a esto se sigue una tranquilidad perpetua y una verdadera libertad, expulsadas todas aquellas cosas que nos irritan o nos aterran; pues en lugar de los deleites, en lugar de los placeres pequeños, deleznables y dañinos por su impureza misma, sobreviene un gozo inmenso, inmovible e igual, y por añadidura, paz y concordia del espíritu, y grandeza con mansedumbre; pues toda bravosía es hija de debilidad.

893 IV. Demás de esto, puede definirse de otra manera nuestro bien, es decir, expresar la misma sentencia con palabras diferentes. Así como un ejército ora se espacia por una gran llanura, ora se aprieta en un paso estrecho; y tan pronto se encorva adelantando los flancos y arqueando la parte media como se extiende en línea recta; y cualquiera que fuere su disposición es siempre igual su fuerza y firme su voluntad de permanecer fiel a la misma bandera; asimismo, la definición del soberano bien puede ampliarse y desarrollarse o concentrarse y reducirse a compendio. Lo mismo será si dijere: "El soberano bien es el alma que desdeña lo fortuito y se contenta con la sola virtud", como si dijere estotro: "La invencible energía del alma concedora de las cosas, pacífica en la acción, armada de una gran benevolencia y cuidadosa de sus domésti-

cos". Puédese también definir diciendo que "es bienaventurado aquel hombre para quien no existe otro bien ni mal que un alma buena o mala, ejercitado en la práctica de lo honesto, contento con la virtud, a quien ni engríen ni quebrantan las veleidades de la fortuna, que no conoce mayor bien que el que se puede dar a sí mismo, y cuyo auténtico placer es menospreciar el placer". Y si tuvieres humor de vagar, podemos presentar el mismo objeto bajo objetos diferentes, salvando siempre íntegra la misma sentencia.

894 ¿Quién nos impide que digamos que la vida bienaventurada es el alma libre, derecha, intrépida y constante, situada fuera del alcance del miedo y de la codicia, cuyo bien único es la honestidad, cuyo mal único es la torpeza, para quien la vil muchedumbre de las otras cosas no puede quitar ni añadir nada a su bienaventuranza y que va y viene y se mueve en todos sentidos sin aumento ni mengua del soberano bien? Menester es que a la fuerza, quiera o no quiera, un hombre tan sólidamente cimentado, vaya acompañado de un júbilo continuo y una profunda alegría que mana de lo más entrañable de su ser, puesto que se complace en sus cosas y ninguna desea mayor que las acostumbradas. ¿Y por qué todo esto no le ha de compensar de los movimientos pequeños y frívolos y no perseverantes de su cuerpo? El día en que estuviere sujeto al placer, estará también sujeto al dolor. ¿No ves, por otra parte, bajo qué mala y perniciosa servidumbre ha de servir aquel a quien poseerán en dominio alterno los placeres y los dolores que son los más caprichosos e insolentes de los dueños? Hay, pues, que salir hacia la libertad. Y ésta ninguna otra cosa nos la proporciona sino el negligente desdén de la fortuna. Entonces brotará aquel bien inestimable, a saber, la tranquilidad del alma puesta en seguro, y la elevación y un gozo grande e inmovible que resultará de la expulsión de toda suerte de terrores y del conocimiento de la verdad; y la afabilidad y expansión del espíritu; y en estas cosas se deleitará no como en cosas buenas, sino como en cosas emanadas de su propio bien.

895 V. Puesto que comencé a tratar este asunto con prolijidad, puedo añadir aún que el hombre feliz es aquel que, gracias a la razón, nada teme ni desea nada. Y por más que las piedras y los cuadrúpedos carezcan de temor y de tristeza, nadie dirá por eso que sean felices, porque tienen conciencia de la felicidad. En el mismo caso pon a los hombres a

894 MARÍAS, o.c., p.122 notas 16.17.

895 ELORDUY, *Séneca* p.245; MARÍAS, o.c., p.122 nota 18.19.20.

quienes un natural lerdo y el desconocimiento de sí mismos redujeron al número de los cuadrúpedos y de las cosas inanimadas. Ninguna diferencia hay entre aquéllos y éstos; porque en éstos la razón es nula, y en aquéllos es depravada y nociva e ingeniosa para toda perversidad; pues no puede llamarse feliz quien ha sido lanzado fuera de la órbita de la verdad. Por ende, la vida bienaventurada está fundada inmutablemente en el juicio recto y seguro. Entonces, en efecto, es pura el alma y exenta de todo mal, y esquivo no sólo las cuchilladas, sino también los pellizcos, cuando permanece en el mismo sitio donde se fijó, y está dispuesta en todo momento a recabar su asiento, aun contra las iras y las enemistades de la fortuna. Por lo que se refiere al placer, aunque por todo arreo se difunda, y por todos los caminos se infiltre y mulla el alma con sus blanduras y de unas haga salir las otras para solicitarlos con ellas a nosotros y a nuestros miembros: ¿qué moral hay que guarde la huella más leve de dignidad humana, que quisiera de día y de noche sentir el acicate del deseo y, descuidada el alma, ocuparse del cuerpo?

896 VI. "Pero también el alma—dice—tendrá sus deleites". Téngalos enhorabuena y sea el árbitro de la lujuria y de los placeres todos; llénese de todas aquellas cosas que suelen engolosinar los sentidos; vuelva luego sus ojos a lo pasado y, recordando los inmediatos contentamientos, huélguese con los añejos y aparéjese a gozar de los próximos, y ponga orden en sus esperanzas y, mientras yace el cuerpo en la blanda grossura presente, anticipése a enviar su pensamiento a las cosas futuras. Esto me parecerá miseria mayor, porque locura es escoger los males por bienes. Sin salud moral nadie puede ser bienaventurado, ni demuestra tener seso aquel que apetece como mejores las cosas que le han de dañar. Bienaventurado es, pues, el hombre de juicio recto; bienaventurado el que con sus cosas se contenta y es de sus cosas amigo, cualesquiera sean ellas; bienaventurado es aquel a quien la razón hace que acepte cualquier estado de sus asuntos.

897 VII. Aun aquellos mismos que sostuvieron que el soberano bien reside en estas cosas, reconocen en cuán torpe lugar lo colocaron. Por eso niegan que el placer pueda separarse de la virtud y dicen que nadie puede vivir honestamente si no vive gustosamente, y que no puede ser gustosa una vida que al mismo tiempo no sea honesta. No veo cómo cosas tan diversas puedan ayuntarse en un mismo maridaje. ¿Por qué ra-

zón, os ruego, el placer no puede separarse de la virtud? Acaso, puesto que todo principio de bien procede de la virtud, ¿de sus mismas raíces vienen también estas cosas que amáis y que buscáis? Si virtud y placer fuesen indistintos, ¿no veríamos algunas cosas deleitables, pero no honestas; y otras, en cambio, honestísimas, pero desabridas y que sólo se consiguen por medianería del dolor? Añade aún que el placer se allega también a la vida más rota, pero la virtud no admite una mala vida; que determinados hombres son infelices no porque no tengan placeres, sino precisamente por culpa de los placeres mismos, lo cual no acontecería si el placer anduviera mezclado con la virtud, que hartas veces de ella carece y nunca tiene de él necesidad. ¿Por qué juntáis cosas desemejantes y aun opuestas?

898 Alta cosa es la virtud, excelsa y soberana, invicta e infatigable; el placer, en cambio, es abyecto, servil, frívolo, caduco y tiene su morada en tabernas y prostíbulos. A la virtud encontraréisla en el templo, en el foro, en el Senado; la veréis enhiesta sobre las murallas, cubierta de polvo, de andar al sol tostada, sus manos ásperas y callosas. Al placer veréisle con harta frecuencia recatándose y buscando los escondrijos; en la vecindad de los baños, de los sudatorios, de los parajes medrosos de la presencia del edil; veréisle muelle, desmedrado, macerado en vino y en adobos, pálido y afeitado y embalsamado a drogas. El soberano bien es inmortal, no puede dejar de ser, no conoce la hartura ni el arrepentimiento; porque un espíritu recto no se desvía de su derecha, ni tiene odio de sí mismo, ni introduce cambio en la determinación tomada. Mas el placer, cuando mayor gusto da, luego fenece; no tiene mucho espacio y por eso lo llena de seguida y engendra tedio y al ímpetu primero se marchita. Demás de esto, nunca es cosa segura aquella cuya naturaleza es móvil, y por eso no puede tener ninguna realidad aquello que viene y pasa aceleradísimo y tiene su término en su mismo uso, porque tiende hacia aquello mismo que es su fin, y desde su comienzo ya mira a su acabamiento.

899 VIII. ¿Y qué decir de aquello, es a saber, que así los buenos como los malos tienen sus placeres y no deleitan menos a los malvados sus deshonestidades que a los honestos sus hermosas obras? Por eso los antiguos preceptuaron seguir la vida mejor, no la más deleitable, de tal modo que el placer sea no el guía, sino el compañero de la voluntad buena

y recta. Hay que seguir, no obstante, el caudillaje de la naturaleza; a ella la observa la razón, la consulta a ella. Así que lo mismo es vivir bienaventuradamente que vivir según la naturaleza; qué sea ello, voy a declararlo: conservar con diligencia y con impavidez las facultades corporales y las aptitudes de la naturaleza, como bienes fugaces que se nos dieron a plazo fijo; no someterse a su servidumbre ni al dominio de las cosas extrañas; hacer de las cosas gratas al cuerpo y pereceras el mismo uso que se hace en los campamentos de los auxilios y de las tropas ligeras: éstas han de servir y no mandar. Sólo así serán útiles al alma. Incorruptible sea el hombre por las cosas externas, e inexpugnable, atento exclusivamente a sí mismo; animado por la confianza y preparado para las veleidades de la fortuna; artesano de su propia vida; su confianza no esté horra de ciencia y su ciencia no desprovista de constancia. Persista en la entereza de sus resoluciones y no haya en sus decisiones enmienda alguna.

900 Ya se colige, aunque no lo haya dicho, que tal varón será ordenado y compuesto en su persona, y en sus actos será magnánimo con cortesía. Camine la sana razón por el camino iniciado por los sentidos, y tomando de allí los principios, pues no tiene otro punto de apoyo para sus esfuerzos y su ímpetu por llegar a la verdad, vuelva de nuevo a sí misma. También el mundo que todo lo abarca y el mismo Dios, gobernador del universo, se extravasa a lo exterior, pero de dondequiera regresa en sí mismo. Esto mismo haga nuestra alma: después que siguiendo sus sentidos se haya por ellos derramado a los objetos externos, sea dueña y señora de ellos y de sí misma. De esta manera se formará una fuerza y una potestad única y concordante consigo misma, y nacerá aquella razón cierta que no conoce discrepancias ni dudas en opiniones y doctrinas, ni en las creencias. Luego de haberse ajustado y acordado con sus partes y haberse, por decirlo así, puesto en armonía con ellos, esta razón habrá alcanzado el bien sumo. Nada le queda de tortuoso, nada de resbaladizo en que pueda chocar o deslizarse; todo lo hará por su propio mandato, nada no esperado le sobrevendrá, sino que todo lo que hiciere le redundará en bien, fácil y prontamente, sin vacilación de parte suya, porque la pereza y la hesitación denuncian inconstancia y pugna. Por eso puedes declarar con impávida osadía que el sumo bien es la concordia del alma; porque las virtudes allí deberán estar donde hubiere consenso y unidad; la disidencia es propia de los vicios.

900 ELORDUY, o.c., p.246; MARÍAS, o.c., p.123 nota 26, p.124 notas 27.28.

901 IX. "Pero tú también—dice—no por otro motivo cultivas la virtud, sino porque de ella esperas algún deleite". Primeramente, la virtud no es deseada sino porque ha de proporcionar algún placer, porque el placer es una de las cosas y no la única que ella procura, y no es por eso por lo que se esfuerza, sino que su esfuerzo, por más que dirigido a otro objeto, conseguirá todo esto. Así como en un labrantío roturado para panes, a trechos nacen algunas flores y no fue precisamente para estas lindas hierbecillas por lo que se tomó tanto trabajo, así también el placer no es el galardón ni la causa de la virtud, sino cosa accesoria; pues no place la virtud porque deleita, sino que si place deleita también. El soberano bien reside en el mismo juicio y en la disposición del alma buena, que en habiendo terminado su jornada y ceñídose en sus límites, el bien sumo es colmado y ya no desea nada más, pues nada hay fuera del todo, como no hay nada más allá de los límites. Yerras, pues, cuando me preguntas lo que sea aquello por que busco la virtud, puesto que pides alguna cosa que está por encima del sumo bien. Me preguntas qué es lo que pido de la virtud. La misma virtud; ninguna otra cosa tiene mejor; ella es el premio de sí misma. ¿Que este premio es poco grande? Cuando yo te dijere: el sumo bien es la inflexible verticalidad del alma, y su providencia, y su alteza, y su salud, y su libertad, y su concordia, y su decoro, ¿exigirás aún cosa mayor a aquella a la cual estas otras se refieren? ¿Por qué me nombras el placer? Busco el bien del hombre, no el del vientre; más ancho que él lo tienen las bestias y las fieras.

902 X. "Desfiguras—dice—lo que yo digo; puesto que yo niego que nadie puede vivir a placer sin vivir al mismo tiempo honestamente, cosa que no puede suceder a los irracionales ni a los hombres que miden su bien por la comida. Claramente, paladinamente, dice, yo confieso que esta vida que yo llamo jocunda, no puede darse sin la compañía de la virtud". Pero ¿quién ignora que algunos hombres estultísimos están ahítos hasta el regüeldo de vuestros placeres, que la maldad tiene abasto de placeres, que el alma misma sugiere abyectos y numerosos géneros de deleite? En primer lugar, sugiere la insolencia, la estimación demasiada de sí mismo, el engreimiento de la altivez y del descollar sobre los otros, el amor ciego y arbitrario de las cosas propias, las delicias de la vida muelle, los jubilosos transportes por menguadas niñerías; luego la dicacidad, la soberbia que se goza con los ultrajes, la desidia

901 ELORDUY, o.c., p.246; MARÍAS, o.c., p.124 nota 29, p.125 nota 30.

902 ELORDUY, o.c., p.246; MARÍAS, o.c., p.125 nota 30.

y relajamiento de un alma indolente que se aduerme a sí misma. Todas estas cosas sopésalas la virtud y las tira de la oreja, justiprecia los placeres antes de admitirlos ni tiene en gran estima aquellos que acaso probó; pues cautamente los admite y se contenta no con su uso, sino con su templanza. Mas la templanza, puesto que disminuye los placeres, es una injuria al bien sumo. Tú te abrazas con el placer, yo lo modero; tú lo gozas, yo lo uso; tú crees que es el sumo bien, yo creo que no es ni bien; tú lo haces todo por causa del placer, yo nada.

De los beneficios

903 II. "Cuando te propusieres derramar con largueza tus beneficios sobre el vulgo, resígnate a la pérdida de muchos para colocar bien siquiera uno", dice un poeta. En el primer verso son reprobables ambos puntos, pues los beneficios no se deben sembrar al voleo sobre el vulgo; y por otra parte, la prodigalidad, aun en los beneficios, es recomendable y honesta, a los cuales, si les quitares el discernimiento, ya dejan de ser beneficios y merecerán cualquier otro nombre. El pensamiento del segundo verso es maravilloso, porque un solo beneficio bien logrado es consuelo de muchos perdidos. Pero atiende, por tu vida, si todavía no será más verdadero y más conforme a la magnanimidad del bienhechor que le incitemos a que los dispense, aunque ninguno de ellos hubiere de estar bien colocado. Porque es falso aquello: "Habrás de perder muchos". Ninguno se pierde, porque el que lo pierde es que había especulado con él. La cuenta de los beneficios se lleva por partida simple; sólo se registra lo que se da; si algo volviere, ya es ganancia; si no volviere, no es pérdida. Yo di aquello por darlo. Nadie registra los beneficios en el libro de los vencimientos ni a manera de avariento ejecutor; no los reclama puntualmente en el día y hora del plazo. El honrado bienhechor no vuelve a pensar en ellos sino cuando el deudor se los devuelve; de otra manera, no fuera beneficio, sino deuda. Bajo logro es llevar la cuenta del beneficio otorgado.

904 Cualquiera haya sido el resultado de los beneficios anteriores prosigue haciendo otros; mejor dormirán en manos de los ingratos, a los cuales la vergüenza, la ocasión, el buen ejemplo, pueden volverlos agradecidos. No ceses de hacer bien;

lleva tu buena obra hasta el cabo y haz el oficio del hombre bueno. Ayuda al uno con la hacienda, a otro con el crédito, a otro con el favor, a otro con el consejo, al otro con los avisos saludables. Hasta las mismas fieras son sensibles a los buenos oficios y no hay tan bravo animal a quien los buenos cuidados no amansen y no le inspiren amor al que bien le hizo. En las bocas de los leones mete impunemente las manos el leonero; la ferocidad de los elefantes se trueca en domesticidad servil al halago del pienso; en tal grado, aun los seres que no se hallan en estado de comprender y aquilatar un beneficio son vencidos, no obstante, por la asiduidad y la pertinacia en los favores. ¿Fulano es ingrato a un primer beneficio? A un segundo no lo será. ¿Olvídóse de dos? El tercero le volverá a la memoria aun aquellos que de ella se le habían caído.

Cartas a Lucilio

LIBRO I

CARTA I: *Del aprecio del tiempo*

905 Haz esto que te digo, mi caro Lucilio; rescátate para ti mismo; y el tiempo que hasta ahora se te quitaba o se te sustraía o se te iba de entre las manos, recógelo y consérvalo. Persuádetes que ello es así como te lo escribo: una porción del tiempo se nos roba, otra se nos hurta, otra se nos escurre. Pero el más feo despilfarro es el producido por la negligencia. Y si en ello quisieres parar mientes, la más parte de la vida se nos pasa haciendo mal; una gran parte no haciendo nada, y toda la vida haciendo otra cosa de la que debe hacerse. ¿Quién me citarás que ponga al tiempo su justiprecio, que conozca el valor de un día, que se percate de que cada día muere un poco? Errada es nuestra visión de mirar la muerte como cosa venidera, siendo una gran parte de ella una cosa ya pasada. Toda cuanta edad dejamos atrás pasó al dominio de la muerte. Haz, pues, mi caro Lucilio, lo que me escribes que haces: arrebaña las horas con entrambas manos. Así resultará que dependerás menos del día de mañana si tuvieses bien asido el de hoy. Mientras se difiere, va transcurriendo la vida. Todas las cosas, Lucilio, nos son ajenas; el tiempo sólo es cosa nuestra; en posesión de esta cosa única, escurridiza y fugaz, nos puso la naturaleza y de ella nos expulsa todo aquel a quien se le antoja.

906 Y es tanta la necesidad de los mortales, que todos se creen obligados al reconocimiento por haber recibido pequeñas y naderías cuya pérdida es perfectamente reparable; y en cambio nadie se reconoce deudor por haber recibido el tiempo, siendo así que éste es el único bien que ni aun el agradecido puede gratificar cumplidamente. Preguntarásme por ventura qué hago yo que te doy estos preceptos. Confesártelo he con toda franqueza: a guisa del hombre espléndido, pero meticuloso tenedor de libros, llevo cuenta puntual de todos mis gastos. No puedo decir que no pierdo nada, pero cuánto pierdo y por qué y cómo te lo diré y expondré las causas de mi pobreza. Pero me sucede lo que a muchos otros reducidos a la penuria y no por propia culpa: todos me excusan, mas ninguno me socorre. ¿Cómo es ello, pues? No considero pobre a quien, por poco que fuere, le sobra algo. Dame un hombre de fortuna moderada y esto ya me basta. Por lo que se refiere a ti, prefiero que conserves tus bienes, y comenzarás de temprano. Pues como ya creyeron nuestros mayores, trasnochada economía es la del fondo del vaso; porque la lía que queda en él, sobre ser la parte más pequeña, es asimismo la peor. Ten salud.

CARTA II: *De los viajes y de las lecturas*

907 Por las cosas que me escribes y por las que oigo concibo de ti buenas esperanzas: no vas de un lado para otro ni te inquietas por mudar de lugares. Ese vaivén es propio de un espíritu enfermo: el primer indicio de un alma sosegada es, creo yo, que pueda afincarse en un lugar y habitar consigo misma. Atiende, pero que esta lectura de muchos autores y de volúmenes de todo género no tenga algo de vagaroso y de inestable. Es menester detenerse en ciertas mentalidades y nutrirse de ellas si quieres sacar algún provecho que arraigue fielmente en el alma. En ninguna parte está quien está en todas. A los que se pasan la vida en viajes les ocurre que tienen muchos albergues y ninguna morada. Forzosamente ha de acontecer esto mismo a todos aquellos que no entran en la familiaridad de ningún ingenio, sino que mariposean de uno en otro a toda prisa y livianamente. No se aprovecha ni se asimila el manjar que inmediatamente después de tomado se expele. Nada hay que estorbe tanto el restablecimiento de la salud como el cambio frecuente de remedios; no llega a cicatrizarse la herida en la cual sólo se ensayan los medicamentos; no medra la planta

906 ELORDUY, o.c., II p.173.

907 ELORDUY, o.c., I p.136.

que muda con frecuencia; ninguna cosa hay tan útil que, de pasada, aproveche.

908 Disipa el espíritu la multitud de libros; así que no pudiendo leer todo lo que tuvieres, te basta con que tengas todo lo que puedas leer. "Pero a mí, dícesme, ahora se me antoja hojear este volumen, ahora aquél." Propio de un estómago inapetente es hacer cala y cata de muchos manjares que, siendo varios y aun opuestos, empachan y no alimentan. Lee, pues, siempre autores aprobados, y si alguna vez te viene en talante hacer en otros alguna diversión, no dejes de tornar a los primeros. Adquiere cada día alguna defensa contra la pobreza, alguna precaución contra la muerte, no menos que contra todas las restantes calamidades; y luego que hubieres pasado por encima de muchos conceptos, escoge uno solo para digerirlo durante todo aquel día. Yo hago esto mismo; de los muchos que leí retengo alguno. El de hoy es este que espigué en Epicuro, pues me agrada pasar al campo enemigo, no como tránsito, sino como explorador. Cosa honesta es, dice, la pobreza alegre. Pero la pobreza ya no es pobreza si es alegre. No el que tiene poco, sino el que codicia más, éste es el pobre. Porque ¿qué importa lo que atesoró en el arcón, lo que ensiló en los alhólies; cuántos rebaños apacienta, cuántos réditos percibe, si se perece por lo ajeno, si no cuenta lo adquirido, sino lo por adquirir? Pregúntasme cuál sea la tasa de las riquezas. Primeramente, tener lo necesario; luego, tener lo suficiente. Ten salud.

CARTA LXVI: *Semblanza del filósofo Clarano*

909 Vi a Clarano, condiscípulo mío, después de muchos años; pienso que no esperas que añada viejo, pero, a fe mía, verde de espíritu y animoso, en asidua lucha con la ruina de su corpezuelo. Injustamente se portó la naturaleza con él y colocó mal un alma como la suya; o acaso nos quiso enseñar que un espíritu denodado y feliz cabe dentro de cualquiera piel y puede esconderse debajo de cualquiera apariencia. El, empero, supera todos los estorbos y del menosprecio de sí mismo ha llegado al desdén de todas las cosas. Opinión mía es que erró quien dijo:

Más grata es la virtud si viene en un cuerpo bello.

908 ELORDUY, o.c., I p.136; GARCÍA-BORRÓN, o.c., p.160.

909-922 ELORDUY, *El Estoicismo* II p.113-124.

909 ELORDUY, o.c., I p.382, II p.76.114.115.319.

La virtud no ha menester afeite ni atavío; ella es su propia hermosura; ella es la consagración de su propio cuerpo. De todas maneras comencé a mirar a nuestro Clarano con otros ojos; paréceme lindo y con tanta apostura de cuerpo como de alma. Puede de una cabaña salir un grande hombre, y de un cuerpo desmedrado y feo un alma hermosa y grande. Tengo por cierto que la naturaleza produce algunos de estos engendros para demostrar que la virtud puede nacer en cualquier sitio. Si pudiera crear almas desnudas, lo hiciera; pero en este caso ha hecho más, creando algunas impedidas de sus cuerpos, pero que de todas maneras saltan por encima de los obstáculos. Clarano se me antoja nacido por muestra y dechado, porque pudiésemos saber que la deformidad del cuerpo no afea el alma, sino que es el cuerpo quien con la belleza del alma se hermosea. Aunque estuvimos juntos poquísimos días, fueron muchas, no obstante, las conversaciones; fueron muchas, que voy a poner por escrito y te las remitiré. Lo que se indagó el primer día fue esto: cómo pueden ser iguales los bienes si son de tres clases. Algunos, a nosotros, los estoicos, nos parecen de primer orden, como el gozo, la paz, la salud de la patria; algunos de segundo, hijos de circunstancias desgraciadas, como la paciencia en los tormentos y el dominio propio en una grave enfermedad; aquellos bienes no los desearemos a todo trance; éstos, si urgieren la necesidad. Existe, además, un tercer orden de bienes, como un modesto andar y un semblante compuesto y honesto y una apostura que no desdiga del varón sesudo.

910 ¿Cómo pueden ser iguales entre ellas estas cosas, si son deseables las unas y las otras aborrecibles? Si queremos poner distinción entre ellas, volvamos al primer bien y consideremos en qué consiste: un alma que contempla la verdad, bien instruida acerca de lo que ha de evitar y de lo que ha de buscar, apreciadora de las cosas no según la opinión, sino según la naturaleza, que penetra en todo el mundo y lleva su contemplación a todos sus fenómenos, que vigila sus pensamientos lo mismo que sus actos, igual en la grandeza y en la energía, invencible por las asperezas y por los halagos, no sometida a ninguna suerte de fortuna, descollando sobre todo lo contingente y lo accidental, bellísima, ordenadísima así en gracia como en fuerza, sana y musculosa, imperturbable, intrépida, que no es parte a quebrantar ninguna fuerza, que los azares no engríen ni deprimen; un alma así es la virtud personificada. Esta es su paz si se viese de un golpe de vista y se mostrase toda

de una vez; por lo demás, ella tiene muchos aspectos, los cuales se despliegan según los diversos estados y acciones de la vida y no se hace menor ni mayor de lo que es en sí misma; pues el soberano bien no puede decrecer ni la virtud puede volverse arredro, sino que se presenta ora bajo una calidad, ora bajo otra, conformándose al pliegue de las cosas que ha de hacer. Todo lo que ella toca, lo atrae a su semejanza y lo tiñe de su color: acciones, amistades, y a veces en familias enteras en donde entró para poner orden, las compone y las decora; todo lo que ella influyó lo torna amable, conspicuo, admirable. Por esto su fuerza y su grandeza no pueden empinarse a mayor altura, pues lo que es máximo no puede tener incremento; nada hallarás más recto que la rectitud, ni más verdadero que la verdad, ni más templado que la templanza.

911 Toda virtud consiste en una moderación, la cual es una cierta medida; la constancia no puede proceder allende, como tampoco la confianza, la verdad, la lealtad. ¿Qué puede añadirse a lo perfecto? Nada; de otra suerte no era perfecto aquello a lo cual algo se añadió; ni a la virtud tampoco, pues si algo se le puede añadir, es que ello le faltaba. Tampoco lo honesto puede recibir alguna añadidura, puesto que es honesto por aquellas virtudes que dije. ¿Y qué más? ¿No crees que lo bello, lo justo, lo legítimo tienen la misma ley y quedan comprendidos en los mismos términos? La posibilidad de crecer es indicio de cosa imperfecta. Todo bien cae debajo de las mismas leyes; juntas van la utilidad privada y la pública, tan inseparablemente, a fe mía, como lo loable y lo deseable. Luego las virtudes son todas iguales, como las obras de virtud y todos los hombres que las poseen. Mas las virtudes de las plantas y de los animales, puesto que son mortales, son frágiles, caducas e inciertas; suben y bajan, y por esto no son estimadas al mismo precio. Pero una sola es la regla que se aplica a las virtudes humanas; una sola es la recta y simple razón; nada hay más divino que lo divino, más celeste que lo celeste. Las cosas mortales se robustecen y decaen, se desgastan y crecen, se agotan y se hinchan. Así que en tan incierta suerte, hay desigualdad, y en cambio una es siempre y la misma la naturaleza de las cosas divinas.

912 La razón no es otra cosa sino una parte del espíritu divino sumergida en el cuerpo del hombre. Y si la razón es divina y sin la razón no hay algún bien, todo bien es divino. Pero entre las cosas divinas no hay alguna diferencia, pues tampoco la hay entre los bienes. Iguales son, por lo tanto, el gozo

y la fuerte y obstinada pasión de los tormentos; pues en una y otra cosa hay la misma grandeza del alma, en la una floja y despegada; en la otra, intensa y pugnaz. ¿Qué? ¿No crees tú igual la virtud de quien ataca duramente las fortalezas enemigas y la de aquel otro que con resistencia grande sostiene el asedio? Grande es Escipión sitiando a Numancia y estrechándola y obligando a sus defensores invencibles a volver sus manos contra su propia vida; grande también el alma de aquellos sitiados que saben que no hay nada cerrado para el hombre que tiene libre el paso de la muerte y que expira en los brazos de la libertad. Asimismo son iguales entre sí todas las restantes virtudes, la tranquilidad, la simplicidad, la liberalidad, la constancia, la ecuanimidad, la resistencia, puesto que debajo de ellas hay una sola virtud que mantiene el alma erecta e inflexible. “¿Pues qué? ¿No hay diferencia entre el gozo y la inquebrantable paciencia del dolor?” No por lo que atañe a las virtudes mismas; pero la hay mucha en lo que afecta a aquellos casos en que una y otra virtud se manifiestan. Porque en la una hay una distensión y un aflojamiento natural del espíritu, y en la otra, un dolor contrario a la naturaleza. Estas son circunstancias que admiten un gran margen de variación: la virtud es igual en todas ellas.

913 La materia no cambia la virtud; y no la hace peor una dura y difícil, ni la hace mejor una alegre y jocunda; es fuerza, pues, que sea igual. En ambos casos aquello que se hace se hace con rectitud igual, con análoga prudencia, con idéntica honradez; por ende, son dos bienes iguales, más allá de los cuales ni el uno puede portarse mejor dentro del gozo ni el otro dentro de los tormentos; y dos cosas, si nada puede darse mejor que ellas, son iguales. Porque si aquello que está fuera de la virtud la puede disminuir o aumentar, lo honesto deja de ser el bien único. Y si concedes esto, toda honestidad perece. ¿Por qué? Te lo diré. Porque ninguna cosa honesta se hace con pesar ni a la fuerza. Toda cosa honesta es voluntaria. Mezcla con ella la pereza, la queja, la tardanza, el miedo, y habrá perdido lo mejor que tiene, a saber, la satisfacción de sí misma. No puede ser honesto lo que no es libre, porque temor es servidumbre. Toda honestidad es segura, es tranquila; si algo rehúsa, si deplora algo, si juzga a algo por mal, ya recibió perturbación y se debate en una confusión grande. Por un lado la llama la apariencia del bien, por otro la retrae la sospecha del mal. Así que el que tiene que haber honestamente

una cosa, sea lo que quiera lo que se le oponga, aunque la crea molesta, no la crea un mal; quíerala y hágala con gusto. Toda honestidad es espontánea y limpia de coacción, sincera y sin ninguna aleación de mal. Sé lo que aquí se me puede responder: “¿Esfuérzaste en persuadirme que no hay ninguna diferencia entre nadar en el goce o estar tendido en el ecúleo cansando al propio torturador?” Yo podría responder: También Epicuro dice que el sabio, aunque se abraza en el toro de Falaris, exclamará: “Dulce es y nada me atañe.” ¿Por qué te admiras si yo te declaro que es igual el bien de quien es puesto en el goce y de quien se mantiene en pie, con entereza suma, en medio de los tormentos, siendo así que Epicuro dice que es un gusto ser asado, lo cual ya es más increíble?

914 Pero respondo que hay una gran diferencia entre el gozo y el dolor; si se me da opción, yo tomaré el uno y dejaré el otro, puesto que aquél es conforme a la naturaleza y éste le es contrario. Mientras se les considere así, grande es su disidencia y ancho el espacio que les separa; mas cuando se llega a la virtud, ambas son iguales, así la que avanza entre alegrías como la que camina entre tristezas. Ninguna importancia tienen la vejación y el dolor y cualquiera otra incomodidad, puesto que la virtud los abruma. De la misma manera que la claridad del sol oscurece las pequeñas lumbres, así también la virtud con su grandeza borra y aplasta dolores, molestias, injurias, y donde quiera brilló, allí se extingue todo lo que aparece sin ella; y no le hacen mayor efecto las contrariedades que se abatieron sobre la virtud, que en el mar una nube. Porque sepas que esto es así, advierte cómo el hombre honesto corre sin vacilar a toda hermosa acción; esté allí el verdugo, esté allí el torturador y el fuego, él se mantendrá y mirará no lo que ha de padecer, sino lo que ha de hacer y se entregará en manos de la honestidad como de un varón honorable, y la creará útil, segura, próspera. El mismo caudal hará de una situación honesta, pero triste y difícil, que de un hombre honesto, desterrado y pálido. Figúrate, por una parte, a un hombre bueno, abundante de riquezas, y, por otra, a otro que nada tiene, pero que lo tiene todo en sí. Uno y otro serán buenos por un igual, aunque dispongan de desigual fortuna. Igual criterio vale, como dijimos en las cosas y en los hombres; igualmente loable es la virtud puesta en un cuerpo robusto y libre como en un cuerpo enfermo y atado. Por ende, tú no alabarás más tu virtud, si la fortuna te dio un cuerpo íntegro que si

te lo dio mutilado de algún miembro o doliente por ventura; lo otro fuera juzgar del señor por la librea de los esclavos.

915 Porque todas estas cosas en que el azar ejerce su dominio son ruines, flacas, perecederas, mortales, de posesión insegura, como el dinero, el cuerpo, los honores; y, en cambio, las obras de virtud son libres e invictas, y no han de ser más deseadas porque reciban de la fortuna un trato más benigno, ni han de serlo menos porque la adversidad haga sentir en ellas su agobio. Lo que es la amistad en los hombres es el apetito en las cosas. No creo yo que amases menos al hombre bueno rico que al pobre, ni al vigoroso y nervudo que al débil y raquítico, pues tampoco desearás más una cosa jocunda y blanda que trabajosa e inquietante. Si esto hicieres, de dos hombres de una bondad igual preferirías al brillante y alfeñicado al polvoriento y rústico. Por ese camino llegarías al punto de amar más al íntegro e ileso de miembros que al lisiado o cegajoso. Poco a poco tu desdén llegaría al punto que de dos hombres igualmente justos y sabios preferirías al de rizada y hermosa cabellera. Donde la virtud es igual por ambos lados, no cuenta la desigualdad en otras cosas, porque ellas no son partes esenciales, sino añadiduras. ¿Quién hay que haga una tan injusta estimación de los suyos, que ame más al hijo sano que al enfermo; al de estatura esbelta y prócer que al mediano o pequeño? Las fieras no hacen distinción entre sus cachorros, y para darles de mamar se tienden igualmente; las aves parten por un igual sus bocados. Ulises se acerca a las rocas de su Itaca con la misma presura y alborozo que Agamenón a los nobles muros de Micenas; porque nadie ama a su patria por grande, sino por suya ¿A qué viene todo esto?

916 A que sepas que la virtud contempla todas sus obras con los mismos ojos que las ama a todas por un igual, con una marcada predilección por los que sufren, porque también el amor de los padres se pronuncia más en favor de aquellos hijos que les merecen compasión. Así también la virtud no ama más aquellas obras suyas que ve afectadas y oprimidas, sino que, a manera de los buenos padres, las abraza y las acaricia con mayor cariño. ¿Por qué no hay ningún bien mejor que otro? Porque no hay nada que sea más apto que lo apto ni nada más llano que lo llano. No puedes decir que una cosa sea más igual a otra que lo es a sí misma; luego no hay nada más honesto que lo honesto. Si es, pues, igual la naturaleza de todas las virtudes, iguales son los tres géneros de bienes. Así digo: igual virtud es moderarse en el gozo que moderarse

en el dolor. Aquella alegría no vence aquella entereza espiritual que devora sus propios gemidos en medio de la tortura; aquello es un bien deseable y esto es un bien admirable, iguales ambos a pesar de todo, porque cuanto contienen de molestia, queda al abrigo de un bien mucho mayor. Quien los juzga impares, aparta los ojos de las virtudes mismas y los fija en las circunstancias externas. Los bienes verdaderos tienen el mismo peso; tienen la misma extensión; los bienes falsos tienen mucho de huero. Así es que, apareciendo vistosos y grandes a la vista, cuando se les reduce a peso fallan.

917 Así es, caro Lucilio; todo aquello que la razón aprueba es macizo y perdurable, confirma el espíritu y le levanta a la altura en donde siempre ha de morar; mas aquello que con sinrazón se alaba y es bueno en opinión del vulgo, hincha de hueca alegría. Y por el contrario, aquello que es temido como mal infunde el miedo en los espíritus y los agita, no de otra manera que la apariencia del peligro a los irracionales. Una cosa y otra, pues, distienden el alma sin motivo y la acucian; ni la una es digna de gozo, ni la otra de temor. Sola la razón es inmutable y firme en su juicio, puesto que no es esclava de los sentidos, sino su señora. La razón es igual a la razón, como la rectitud a la rectitud; luego también la virtud a la virtud, pues la virtud no es otra cosa que la recta razón. Todas las virtudes son racionales; son racionales si son rectas; si son rectas son todas iguales. Como es la razón, tales son sus obras, pues todas son iguales, pues siendo semejantes a la razón son semejantes entre sí. Digo yo que son iguales entre sí las acciones en cuanto son honestas y rectas; por lo demás, grande será su diferencia al variar la materia, que unas veces es más ancha, otras más estrecha, ora es brillante, ora es oscura, ora pertenece a muchos o a pocos. No obstante, en todos estos casos, aquello que es óptimo, es igual: son honestos. Así como los hombres buenos son iguales en cuanto buenos; pero ofrecen diferencias de edad: el uno es más viejo y el otro es más joven; y las ofrecen también en cuanto al cuerpo: el uno es apuesto, el otro es deformé; y las ofrecen por lo que respecta a la fortuna: aquél es rico, éste es pobre; el uno es influyente, poderoso, conocido de las ciudades y los pueblos, y éste, desconocido e ignorado de los más; pero en aquello en que son buenos son iguales. De los bienes y los males no juzgan los sentidos; ignoran lo que es útil y lo que es inútil; no pueden pronunciar sentencia si no están presentes los objetos; no previenen el futuro ni se acuerdan del pasado

y desconocen las consecuencias de los actos. Y es precisamente de todo esto de lo que se teje el orden y la serie de los acontecimientos y la unidad de la vida que ha de andar por camino derecho.

918 La razón, pues, es árbitro de los bienes y los males; tiene por cosas viles todas las que le son ajenas y exteriores y aquellas otras que no son ni buenas ni malas son por ella tenidas como adiciones atómicas y livianísimas, pues para ella todo el bien radica en su alma. Por otra parte, existen determinados bienes que ella estima primarios y de propósito va en su busca, como la victoria, los hijos buenos, la salud de la patria; a otros, los estima secundarios, que no se demuestran sino en las adversidades, como la conformidad en el padecer una grave enfermedad, el destierro; a otros, por fin, los considera indiferentes, pues no son más según la naturaleza que contra la naturaleza, como caminar discretamente, sentarse con compostura. Pues no es menos, según la naturaleza, sentarse que estar de pie o andar. Aquellas dos primeras clases de bienes son distintos, pues los primeros son conformes a la naturaleza, como gozarse con el amor de los hijos, de la seguridad de la patria; los segundos son contra la naturaleza, verbigracia, la obstinada resistencia de los tormentos, soportar la sed mientras la enfermedad abrasa las entrañas. ¿Pues qué? ¿Hay algún bien contrario a la naturaleza? De ninguna manera; pero alguna vez va contra la naturaleza aquello en que un bien radica; pues ser herido y consumirse en la hoguera y sufrir la aflicción de una mala salud es contra la naturaleza, mas, en medio de estas tribulaciones, conservar el alma intacta es conforme a la naturaleza.

919 Para expresar en breves palabras lo que quiero decirte, la materia del bien algunas veces es contra la naturaleza; el bien, nunca, porque no hay bien sin razón, y la razón va en pos de la naturaleza. ¿Qué es, pues, la razón? La imitación de la naturaleza. ¿Qué es el sumo bien del hombre? Acomodarse a la voluntad de la naturaleza. No hay duda, dice, que es más feliz la paz que no fue hostilizada que la que fue restablecida con mucha efusión de sangre. No hay duda, dice, que es más venturosa una salud intacta que la que se recuperó y llevóse a seguridad a través de graves achaques y amagos de muerte, con meticuloso cuidado y paciencia. De la misma manera, no hay duda que es mayor bien el gozo que no un alma que se siente con bríos para soportar la tortura de las heridas y del fuego. De ninguna manera, pues, aquellas cosas

que provienen del azar son las que traen las máximas diferencias, puesto que son estimadas según la utilidad de los que las reciben. El propósito único de los bienes es acomodarse a la naturaleza, y ello es igual en todos. Cuando en el Senado seguimos la opinión de alguno, no se puede decir que uno asienta más que el otro. Todos convienen en la misma opinión. Lo mismo digo de las virtudes; todas concuerdan con la naturaleza. El uno muere en la adolescencia; el otro, en la ancianidad; el tercero, en la infancia, a quien tocó en suerte nada más que asomarse a la vida; todos éstos fueron mortales igualmente, aunque la muerte permitiese pasar más adelante la vida de los unos, cortase la de los otros en la flor de su verdura, interrumpiese en los últimos su mismo comenzar. El uno finó en un banquete; en otro la muerte fue la continuación de su sueño; un tercero se extinguió en el coito. Opone a éstos los que murieron transidos por el hierro o fenecieron por la mordedura de las serpientes o en las ruinas de un derrumbamiento o torturados minuciosamente por una prolija contracción de nervios. El final de unos puede llamarse mejor; el de otros, peor; pero la muerte es igual para todos. Distintos son los caminos por donde llega; pero su término es uno mismo. No hay muerte mayor ni menor, pues en todos sigue la misma norma: acabar la vida.

920 Lo mismo te digo de los bienes; bien hay que no se encuentra más que entre deleites, y no falta el que se halla entre tristezas y acerbidades; aquél frenó el favor de la fortuna, éste domó su violencia; ambos a dos son bienes, aunque aquél anduvo por la senda llana y blanda y éste por la vereda barrancosa. Uno mismo es el fin de todas las cosas: todos son buenos, son loables, acompañan la virtud y la razón; la virtud equipara todas las cosas que reconoce. Ni te maravilles de hallar esta doctrina entre nosotros. Para Epicuro los bienes son dos, que componen la suma bienaventuranza: la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el espíritu. Estos bienes no crecen si son completos, pues ¿cómo crecerá lo que está ya colmado? Carece el cuerpo de dolor: ¿Qué puede añadirse a esta ausencia de sufrimiento? El alma está en paz consigo misma y goza de serenidad; ¿a esta tranquilidad qué más puede allegarse? Así como la serenidad del cielo no recibe claridad mayor cuando brilla sin nube, así es perfecto el estado del hombre que tiene cuidado del cuerpo y del alma y del temple de ambos confecciona su bienestar y alcanza el coronamiento de sus deseos, si su alma no tiene inquietud ni tiene dolor su cuerpo. Si de parte de afuera le llegan algunos halagos, no

acrecientan su soberano bien, sino que, por decirlo así, lo alían y lo sazonan, porque el bien supremo de la naturaleza humana contentase con la paz del alma y del cuerpo.

921 Mostrarte he todavía en Epicuro una división de los bienes muy semejante a la nuestra. Unos son los bienes que él preferiría que en él recayesen, como el descanso del cuerpo libre de toda molestia y el reposo del alma gozándose en la contemplación de sus bienes; y hay otros que, aun cuando quiere que no recaigan en él, no obstante los alaba y aprueba, verbigracia, la falta de salud y el sufrimiento de dolores gravísimos, en la cual se encontró Epicuro en el último y más afortunado día de su vida. Porque dice él mismo que sufre tales torturas de la vejiga y de su estómago ulcerado, que su dolor no tiene agravación posible, y con todo aquel día es para él día bienaventurado. No puede fruir día bienaventurado sino quien está en posesión del sumo bien. En Epicuro, pues, también hay aquellos bienes que preferirías no experimentar, pero puesto que la suerte lo quiso así, no hay más remedio que abrazarlos, alabarlos e igualarlos a los más empinados. No puede decirse que no sea un bien igualable con los mayores el que coronó una vida bienaventurada, al cual Epicuro regoció con su irrevocable voz de moribundo. Permíteme, ¡oh Lucilio!, el mejor de los hombres, decirte algo más con mayor osadía; si ningún bien puede ser mayor que los otros, yo antepondría esos que parecen tristes a aquellos otros, muelles y delicados, y les proclamaría mayores; mayor empeño es quebrantar las asperezas que moderar las blanduras. Sé que es la misma razón soportar la fortuna con seso y la calamidad con fortaleza. Igualmente fuerte puede ser quien monta su guardia, en seguridad, delante de su campamento, sin que el enemigo intente ningún ataque, y el que, cortadas las corvas, se hinca de hinojos y no abandona las armas; mas los vítores y las aclamaciones se dedican sólo a los que regresan del combate ensangrentados. ¿Es por esto por lo que yo encareceré estas virtudes ejercitadas y fuertes y reñidas con la fortuna? ¿Vacilaré yo en alabar aquella mano de Mucio mutilada y tostada al fuego con mayor encarecimiento que la mano de cualquier bravo, que quedó intacta? Menospreciador de los enemigos y de la hoguera, se mantuvo en pie, contemplando cómo su mano se derretía sobre el brasero enemigo, hasta que Persena, por cuyo antojo sufría, le envidió la gloria y, a pesar suyo, retiró el fuego. ¿Cómo no he de contar este bien entre los mayores y creerle tanto más superior a los bienes tranquilos y respetados de la fortuna, cuanto es cosa más rara

vencer al enemigo con la mano perdida que con la mano armada?

922 ¿Pues qué?, me dices. ¿Te desearás a ti este bien? ¿Por qué no? ¡Si sólo quien puede hacerlo, puede desearlo! ¿Con mayor razón deseara yo presentar mis miembros a mis esclavos para que en ellos practiquen masaje, o que un varón degenerado en mujercita me desentumeciese las articulaciones de los dedos? ¿Por qué no he de tener por más feliz a Mucio, que trató al fuego como si alargase la mano a las prácticas de la manicura? Integramente reparó su yerro; manco e inerme hizo su campaña, y con su mano trunca venció a los reyes. Ten salud.

CARTA CVII: *Firmeza del alma contra lo fortuito y contra lo inevitable*

923 ¿En dónde está aquella tu avisada prudencia? ¿En dónde aquella tu fina sagacidad en discernir las cosas? ¿En dónde tu gran espíritu? Ya te impresiona una nonada: que los esclavos pensarán ser buena ocasión para su fuga la coyuntura de tus muchas ocupaciones. ¿Y si te engañasen tus amigos? (Usen enhorabuena este título que les puso un error nuestro y decórense con él si les place, por no nombrarles de otra manera peor.) Todas tus otras ocupaciones han sido aliviadas de aquellos que malograban todos tus esfuerzos y te hacían parecer malhumorado para con los otros. Nada de esto es insólito; nada es inesperado; amohinarte por estas cosas es tan ridículo como quejarse de ser rociado por la calle o salpicado de lodo. La ley de la vida es la misma que la de los baños públicos, la de la turba, la de los caminos: determinados enojos te serán causados a sabiendas; otros por pura casualidad. No hay que ser quisquilloso para vivir; emprendiste una larga jornada; inexorablemente tienes que resbalar y esquinarte con algún encontronazo; tienes que caer y tienes que cansarte y exclamar: “¡Ven, muerte!”, con muy solemne mentira. En un lugar del camino dejarás un compañero; en otro le enterrarás; un poco más lejos te sobrecogerá el miedo; a través de estos tropiezos tienes que recorrer esta senda barrancosa y áspera. ¿Se desea la muerte? Prepárese el alma contra todo accidente; sepa que llegó a un lugar donde relampaguea y truena; sepa que llegó a un lugar donde *pusieron sus cubiles los llantos y las congojas vengadoras; moran allí las pálidas enfermedades y la triste vejez.*

924 Con esta compañía hay que vivir la vida. No puedes esquivar estas cosas, pero puedes despreciarlas; y las despreciarás si en ellas piensas a menudo y te anticipares a su llegada. No hay nadie que no se acerque animosamente a un mal para el cual se aparejó largo tiempo y hasta a las cosas más duras resiste si las premeditó; y al revés, al hombre desprevenido hasta las más livianas le espantan; y como la novedad agrava todas las cosas, esta preocupación asidua hará que ningún infortunio te encuentre bisoño. "Los esclavos me han abandonado". Sí; pero a otros les robaron, a otros les calumniaron, a otros les asesinaron, a otros les traicionaron, a otros les pisotearon, a otros les atacaron con veneno o con criminales persecuciones; todo lo que dijeres les acaeció a muchos, y aun en lo venidero les acaecerá. Muchos y variados son los tiros que se nos asentan; algunos ya se hincaron en nuestras carnes; zumban los otros y están a pique de llegar. No nos maravillemos de ninguna de aquellas cosas para las que nacimos y de las que nadie tiene derecho a quejarse porque para todos son iguales; iguales, dije, para todos, pues aun aquello de que alguno se escapa, puede alcanzarte. Ley justa es no ciertamente aquella que se aplica a todos, sino la que se dio para todos. Impongamos la serenidad a nuestro espíritu y paguemos sin queja el tributo de la mortalidad. Trae el invierno los fríos; hay que arrecirse; trae el estío los calores; hay que sudar. La destemplanza del clima pone a prueba nuestra salud; hay que enfermar. En determinado paraje nos saltará una fiera o un hombre más pernicioso que todas las fieras. Una cosa nos la quitará el agua, otra el fuego. No podemos cambiar esta condición de las cosas; lo que sí podemos es armarnos de un gran espíritu, digno del varón bueno, gracias al cual soportemos con entereza las cosas fortuitas y nos avengamos a la naturaleza. La naturaleza gobierna este mundo que ves mediante mudanzas; al cielo nublado sucede el cielo sereno; se alborota el mar después que estuvo en sosiego; soplan los vientos alternativamente; el día va en seguimiento de la noche; una parte del cielo amanece mientras anochece la otra; la perpetuidad de las cosas subsiste por la sucesión de sus contrarias. A esta ley se ha de conformar nuestra alma; sígala a ella; obedézcala a ella y piense que todo lo que acaece debía acaecer.

925 No hay nada mejor que padecer lo que no puedes enmendar y seguir, sin murmuración, los caminos de Dios, de quien proceden todas las cosas: mal soldado es el que sigue, gimoteando, a su caudillo. Aceptemos, pues, con decisión y

alacridad sus mandatos y no abandonemos el curso de esta obra hermosísima, en la cual están vinculados todos y cada uno de nuestros sufrimientos; y hablemos a Júpiter, cuyo timón rige esta nave gigantesca del mundo, con aquellos versos tan gráficos de nuestro Cleantes, que el ejemplo de nuestro elocuentísimo Cicerón me autoriza para trasladar a nuestra lengua. Si te plugiere, me lo agradecerás; si te desagradaren, sabrás que en ello yo seguí los pasos de Cicerón: "Condúceme, ¡oh padre, dominador del cielo soberano!, donde quiera te plazca; no hay tardanza en mi obediencia. Presente estoy y sin pereza. Si no quisiere, te seguiré gimiendo; y si soy malo, padeceré haciendo aquello mismo que el bueno sufre de buen grado. A quien es dócil, llévanle los hados; los hados que arrastran al rebelde".

Así vivamos; así hablemos; hálleen el hado preparados y diligentes. Esta es el alma grande que a él se entregó; y al revés, el alma degenerada y ruin pone resistencia, acusa el orden del universo y prefiere enmendar a los dioses antes que enmendarse a sí mismo. Ten salud.

CARTA CXVI: De la expulsión de las pasiones

926 Muchas veces se ha discutido si es mejor tener pasiones moderadas o no tenerlas; nuestros estoicos las proscriben; los peripatéticos las templan; yo no veo cómo puede ser saludable ni útil una media enfermedad. No temas; nada te quitaré de lo que no quieres que se te niegue. Hallarásme fácil en concederte las cosas que pretendes y que consideras necesarias a la vida o útiles o gustosas; te quitaré el vicio. Porque cuando te prohibiré codiciarlas, te permitiré quererlas, para que hagas lo mismo sin turbación, y con más cierto consejo, y sientas más los placeres. ¿Cómo no, si las gozarás más señoreándolas que sirviéndolas? "Pero es natural—dirás—que me atormente la añoranza del amigo: da permiso a las lágrimas que tan justamente caen. Natural es que nos afecten las opiniones de los hombres y nos amohíne su juicio adverso: ¿por qué no me has de permitir este miedo tan honesto de la mala opinión?" No hay vicio sin padrino: ninguno dejó de ser al principio vergonzoso y comedido; pero luego se tomó grandes vuelos. No conseguirás que te deje si le permites que entre. Toda pasión en su comienzo es débil; después ella se anima y cuanto más va, más se apodera; más fácilmente se excluye que se expelle. ¿Quién niega que todas las pasiones nacen hasta cierto punto de un principio natural? La naturaleza nos encomendó el cui-

dado de nosotros mismos; pero si condescendemos en demasiada, ello ya es vicio. A las cosas necesarias, mezcló deleite la naturaleza, no para que le buscásemos, sino para que aquello sin lo cual no podemos vivir, nos fuese más agradable con la dulzura añadida; si viene de por sí, es lujuria. Resistámosles, pues, a la entrada porque, como dije, es más fácil no dejarlas entrar que echarlas. "Alguna vez, dícesme, déjame doler; alguna vez déjame que tema". Pero este *alguna* vez se alarga y no acaba donde tú quieres. El descuido en la guarda de sí mismo es cosa segura en el sabio, y detendrá donde quisiere sus deleites y sus lágrimas. A nosotros, puesto que no nos es fácil el regreso, es lo mejor no dar ningún paso adelante. Paréceme muy aguda la respuesta que dio Panecio a un mozuelo que le preguntó si el sabio había de amar. "Del sabio—dijo—es cuestión aparte; para mí y para ti, que estamos muy lejos de ser sabios, lo más cuerdo es no aventurarse a caer en cosa tan movida, tan desapoderada, de que otro es dueño y afrentosa para sí; porque si nos mira, nos enardece con su agrado, y si nos desprecia, se inflama nuestro orgullo". El amor fácil y el dificultoso dañan igualmente; la facilidad nos cautiva y peleamos con la dificultad.

927 Reconocidos, pues, de nuestras pocas fuerzas, mantenámonos en calma. No fiemos nuestro ánimo flaco ni al vino, ni a la hermosura, ni a la adulación, ni a ninguna de las cosas que blandamente nos arrastran. Lo que Panedio respondió del amor al que le preguntaba, esto mismo digo yo de todas las pasiones. Cuanto pudiéremos apartémonos de los deslizaderos; aun en lo seco estamos poco firmes. Aquí me saldrá con aquel dicho vulgar contra los estoicos: "Cosas prometéis en demasiada grandes y mandáisme cosas recias en demasiada. Somos unos homrecillos que no podemos negarnos todas las cosas. Tendremos dolor, pero poco; codiciaremos, pero con templanza; tendremos enojos, pero nos aplacaremos". ¿Sabes por qué no podemos estas cosas? Porque no creemos que las podemos. O, por ventura, a fe mía, porque la verdad efectiva es otra: porque amamos nuestros vicios, los defendemos y queremos más excusarlos que despedirlos. Harto fuerza dio la naturaleza al hombre si sabemos usarla, si recogemos todas nuestras energías y las excitamos a luchar en nuestro favor y no contra nosotros. El no querer es la causa; el no poder es el pretexto. Ten salud.

EPICTETO

(50?-130)

OBRAS: Διατριβαι (*Pláticas*); Ἐγχειρίδιον (*Manual*), resumen de Διατριβαι; varios fragmentos.

EDICIÓN CITADA: *Epicteto. Pláticas*, por ARRIANO. Texto revisado y traducido por PABLO JORDÁN DE URRÍES Y AZARA, 3 vols. (Ediciones Alma Mater, Barcelona 1957).

BIBLIOGR. GEN.: P. JORDÁN DE URRÍES Y AZARA, *Epicteto, Pláticas*, por ARRIANO, 3 vols. (Barcelona 1957), Introducción, vol.1 p.XI-CII (bibliogr., p.CIII-CV); W. A. OLDFATHER, *Contribution toward a Bibliography of Epictetus* XXV 12 (University of Illinois, Urbana 1927); ID., *Contribution toward a Bibliography of Epictetus*. A supplement edited by M. HARMAN, with a preliminary list of Epictetus manuscripts by W. H. FRIEDRICH and C. V. FAYE (Urbana 1952); G. GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne* (Paris 1964); A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie* (Stuttgart 1890); C. MARTHA, *Les moralistes sous l'Empire Romain* (Paris 1907) p.155-169; M. J., *La philosophie religieuse d'Epictète et le Christianisme*: Rev. bibl. intern., nouv. sér., IX (12) 5-21; 199-212; M. POHLENZ, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideal* (Heidelberg 1955); B. PASCAL, *Entretiens avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne* (Paris 1655); J. BRUN, *Le Stoicisme* (Paris 1958).

Pláticas

LIBRO I

CAPÍTULO VI: De la Providencia

928 Por todo cuanto en el mundo acontece, llano resulta alabar a la Providencia, como posea uno dentro de sí estas dos cualidades, la facultad de contemplar en su conjunto los acontecimientos de cada uno y el agradecimiento. Si no, el uno no verá la utilidad de los acontecimientos, el otro no los agradecerá ni aunque la vea.

Si Dios hubiera creado colores, mas no hubiera creado una facultad para verlos, ¿qué provecho resultaría? Ninguno en absoluto. Mas, viceversa, si esta facultad hubiera creado, y los objetos, en cambio, incapaces de incidir en la facultad visual, ¿qué provecho también en este caso? Ninguno en absoluto.

¿Y qué, si ambas cosas hubiera creado, pero, en cambio, no creara la luz? Tampoco así resultaría ningún provecho. ¿Quién es entonces, el que acopló esto a aquello y aquello a esto? ¿Quién el que acopló la espada a la vaina y la vaina a la espada? ¿Nadie? Sin embargo, por la misma traza de los objetos producidos solemos concluir que la obra es, sin duda, de cierto artífice, y no ha sido trazada al azar.

929 Así, pues, ¿cada una de esas cosas revela al artífice, mas lo visible y la vista y la luz no lo revelan? Y el macho y la hembra, y el anhelo por su recíproca unión, y la facultad de usar de los miembros aparejados para ello, ¿tampoco estas cosas revelan al artífice? Mas todo esto pase. Ahora, semejante disposición de la mente, conforme a la cual, al incidir en los objetos sensibles, no sólo quedamos impresionados por ellos, sino que escogemos y quitamos y ponemos y hacemos ciertas combinaciones con los mismos y, por Zeus, pasamos de unos a otros que están con ellos en cierta manera asociados, ¿tampoco esto resulta bastante para mover a algunos y disuadirlos de olvidar al artífice? Y si no, explíquennos quién es el creador de cada una de esas cosas o como es posible que objetos tan maravillosos y artificiosos se produzcan al azar y espontáneamente.

930 Entonces, ¿qué? ¿En nosotros solos se realizan tales cosas? Muchas, sí, en nosotros solos, de las cuales exclusivamente había necesidad el animal racional; otras muchas, empero, hallarás que son comunes a nosotros y a los irracionales. Ahora bien, ¿también éstos comprenden las cosas que suceden? De ningún modo. Pues una cosa es el uso y otra la comprensión. En ellos necesitaba Dios que usasen de las representaciones, mas en nosotros que comprendiésemos ese uso. Por ello, a aquéllos basta el comer, y el beber, y el reposar, y el cubrirse y las demás cosas propias de cada uno que realizan; mas a nosotros, a quienes, además, nos donó la facultad de comprender, ya aquello no nos satisface; antes bien, si no obramos adecuadamente, con orden y conforme a la naturaleza y disposición de cada uno, no logramos nuestro propio fin. Pues aquellos cuyas disposiciones son diferentes, también tienen distintos sus obras y sus fines. Y así, aquel cuya disposición sólo mira al uso, a ése con el mero usar le basta, mientras que aquel cuya disposición es capaz también de comprender el uso, ése, como no se añada lo de adecuadamente, nunca logrará su fin. Entonces, ¿qué? A cada uno de ellos aparejó, a uno para ser comido, a otro para servir a la labranza, a

éste para producir queso, al otro para otra utilización parecida, para todo lo cual, ¿qué necesidad hay de comprender las representaciones y poderlas discriminar? Mas al hombre introdujolo como espectador suyo y de sus obras, y no sólo espectador, sino también intérprete de ellas. Por eso, vergonzoso es para el hombre comenzar y acabar donde también los irracionales, antes bien debe allí mismo comenzar, acabar, empero, donde también acabó con nosotros la naturaleza. Y acabó en la contemplación y comprensión y en un modo de vida acorde con la naturaleza. Mirad, pues, no vengáis a morir sin ser espectadores de tales cosas.

931 Mas a Olimpia bien peregrináis para ver la obra de Fídias, y cualquiera de vosotros estima por desventura el morir sin haber visitado aquello. En cambio, donde no hay necesidad de peregrinar, sino que ya estáis ahí y tenéis delante las obras, ¿no anheláis contemplar y conocer éstas? ¿No sentiréis, pues, ni quiénes sois ni para qué nacisteis, ni cuál sea el fin por el cual recibisteis la vista?

“Mas suceden algunas cosas desagradables y molestas en la vida”.

Y en Olimpia, ¿no suceden? ¿No os tostáis? ¿No sufrís apreturas? ¿No os véis mal para bañaros? ¿No os mojáis si cae un chaparrón? ¿No os hartáis de tumulto y vocerío y de las demás molestias? Mas pienso que si sufrís y aguantáis todas estas molestias es porque contraponéis a ellas el mérito del espectáculo. Pues, ea, ¿no recibisteis facultades para soportar todo cuanto suceda? ¿No recibisteis longanimidad? ¿No recibisteis valor? ¿No recibisteis paciencia? ¿Pues qué se me da a mí, si soy magnánimo, de lo que pueda suceder? ¿Qué me conmovirá o turbará o qué me parecerá doloroso? ¿No usaré de la facultad en aquello para lo cual la granjeé, sino que he de andar llorando y gimiendo por lo que sobrevenga?

932 “Sí, pero se me cae la moquita”.

Entonces, ¿para qué tienes manos, esclavo? ¿No será para que te suenes tú mismo?

“Luego ¿es razonable que haya moquita en el mundo?”

¿Y cuánto más te valiera sonarte que no quejarte? ¿O qué piensas que fuera de Heracles, si no llega a haber semejante león, y la hidra, y el ciervo, y el jabalí, y ciertos hombres malhechores y bestiales a quienes él expulsó y barrió? Pues ¿qué hiciera, si no llega a haber nada de esto? ¿No es evidente que, bien arropado, se estuviera durmiendo? Y así, en primer

lugar, nunca habría sido Heracles, en gran regalo y sosiego dormitando la vida entera; y aunque lo hubiera sido, ¿para qué aprovechara? ¿Para qué sirvieran aquellos brazos y toda aquella fuerza y constancia e hidalguía, si no llegan a sacudirle y ejercitarle unas ciertas circunstancias y objetos? Entonces, ¿qué? ¿Cumplíale a él aparajarse eso y mirar de traer de otra parte de su tierra un león, un jabalí, una hidra? ¡Vaya necedad y locura! Mas supuesto que existían y se hallaron, útiles fueron para revelar y ejercitar a Heracles.

933 ¡Ea!, pues; también tú, que sientes todo esto, contempla las facultades que posees y, habiéndolas mirado, dí: "Ponme de veras, ¡oh Zeus!, en la dificultad que quieras, pues poseo una disposición que me has dado y recursos para ilustrarme con lo que me sobrevenga". No; sino que os quedáis mano sobre mano, temblando porque tal cosa no suceda, o bien, pesarosos, llorando y gimiendo por lo que sucede; luego a los dioses recrimináis. Pues ¿qué otra cosa puede seguirse de tamaña cobardía e impiedad? Y, sin embargo, Dios, no sólo nos dio esas facultades con las cuales podemos sobrellevar cualquier suceso sin quedar humillados ni quebrantados por él, sino que, como buen rey y padre verdadero, todo eso nos lo dio exento, incoercible, desembarazado, totalmente lo puso bajo nuestra dependencia, sin reservarse en ello poder ninguno para prohibir ni estorbar. Tales facultades poseyendo libres y vuestras, no usáis de ellas ni os dais cuenta de qué habéis recibido, ni de quién lo recibisteis, sino que os estáis ahí llorando y gimiendo, los unos, con respecto a Quien os lo dio, como ciegos e ignorantes de tal bienhechor, los otros, por ruindad descarriándose en censuras y quejas contra Dios. Y, sin embargo, para la longanimidad y la hombría yo te mostraré cómo posees recursos y disposiciones; en cambio, para censurar y quejarte cuáles recursos poseas, eso muéstramelo tú (I p.40-45).

LIBRO II

CAPÍTULO I: *Que no se contradicen confianza y cautela*

934 Paradoja acaso parezca a algunos lo predicado por los filósofos: sin embargo, consideremos conforme a nuestras fuerzas, si es verdad que se debe juntamente con cautela y con confianza hacerlo todo. Contrario, en efecto, parece a lo confiado lo precavido; y los contrarios jamás coexisten. Mas lo

que se representa a muchos en este punto paradójico, creo yo que venga a consistir en esto: Pues si para unas mismas cosas predicáramos usar de la cautela y de la confianza, justamente nos acusaran de querer conciliar lo inconciliable. Mas, realmente, ¿qué absurdo hay en lo propuesto? Si, en efecto, es cierto lo que muchas veces se ha dicho y muchas veces demostrado, que la esencia del bien está en el uso de las representaciones, y la del mal lo mismo; mas las cosas ajenas al albedrío no admiten la naturaleza del mal ni la del bien, ¿qué paradoja predicen los filósofos si dicen: donde lo ajeno al albedrío, ahí de tu confianza; donde lo perteneciente al albedrío, ahí de la cautela? Pues si en un mal albedrío reside el mal, sólo en éste merece emplearse la cautela; si, en cambio, lo ajeno al albedrío y que no depende de nosotros nada nos importa, en ello hay que emplear la confianza. Y así, a la par precavidos y confiados seremos, y, por Zeus, por esa misma cautela, confiados. Porque del haber precaución con lo que realmente es mal, saldrá el confiarnos con aquello que no lo es.

935 Por lo demás, como a los ciervos nos acontece: cuando aterrorizadas huyen las ciervas de las plumas, ¿a dónde se vuelven y a dónde se retraen como seguro? A las redes: y así perecen al trastocar lo temeroso y lo que merece confianza. Así también nosotros, ¿en qué empleamos el temor? En lo ajeno al albedrío. En cambio, ¿en qué nos producimos con confianza como si nada realmente temeroso hubiera? En lo perteneciente al albedrío. Engañarse o precipitarse o hacer algo desvergonzado, o con apetito torpe desear algo, lo mismo nos da, con tan sólo que en lo ajeno al albedrío acertemos. Mas donde muerte o exilio o fatiga o deshonor, ahí el retraerse, ahí el desasosiego. Por eso, como era presumible en quienes yerran en las cosas mayores, la natural confianza trocamos en audacia insensata, temeraria, impúdica; en cambio, las naturales cautelas y vergüenzas, en timidez y abatimiento, de miedos y perturbaciones lleno. Porque si uno allí traslada la cautela donde el albedrío y las acciones del albedrío, al instante, con que quiera precaverse, aparejado tendrá el aborrecimiento; si, por el contrario, allí donde lo que no pende de nosotros y lo ajeno al albedrío, puesto el aborrecimiento en lo que pende de otros, fuerza será que tema, zozobre, se turbe. No es, en efecto, muerte o dolor lo temible, sino el temer dolor o muerte. Por eso elogiamos al que dijo: "Porque no es grave morir, sino morir torpemente".

933 JORDÁN DE URRÍES, o.c., p.44 nota 1, p.45 nota 1.

934 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.22 notas 1.2.

935 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.23 nota 2, p.24 notas 1.2

936 Conviene, pues, a la muerte oponer la confianza y al miedo de la muerte la cautela; cuando ahora, al contrario, a la muerte oponemos la huida y a nuestro parecer acerca de aquélla el desinterés, el descuido y la indiferencia.

Estas cosas Sócrates, y hacía bien, "fantasmas" las llamaba. Pues así como a los niños las máscaras parecen horribles y espantables por inexperiencia, algo semejante padecemos nosotros con los sucesos, y no por otro motivo que el mismo de los niños con el coco. ¿Qué cosa, en efecto, es un niño? Ignorancia. ¿Qué es un niño? Incultura, pues en lo que entiende, éste en nada es inferior a nosotros. La muerte, ¿qué es? Fantasma. Dale la vuelta y estúdiala. Mira cómo no muerde. Este cuerpecillo ha de ser separado de la animilla, como antes estuvieron separados, o ahora o luego. ¿Por qué, pues, te irritas si ahora? Pues si no es ahora, luego. ¿Por qué? Para que se cumpla el circuito del mundo; menester, en efecto, ha de lo presente, de lo futuro, de lo pretérito. El dolor, ¿qué es? fantasma. Dale la vuelta y estúdiale: ásperamente se mueve esta carnegica, luego otra vez suavemente...

937 ¿Cuál es, pues, el fruto de estas doctrinas? El más bello que ser debía y el más digno para los en verdad enseñados: tranquilidad, sosiego, libertad. Pues no hemos de creer en esto al vulgo, que dice que sólo deben ser enseñados los libres; antes a los filósofos mejor, que dicen que sólo los enseñados son libres.

—¿Cómo es esto?

—Así: De hecho, ¿la libertad es otra cosa que poder vivir como queremos?

—No otra cosa.

—Decidme entonces, ¡oh hombres!, ¿queréis vivir errados?

—No queremos.

—Ninguno que yerra, por consiguiente, es libre. ¿Queréis vivir con miedo? ¿Con pena? ¿Con perturbación?

—De ningún modo.

—Nadie, pues que haya miedo, pena, perturbación, es libre. En cambio, quien se aparta de penas y miedos y perturbaciones, éste, por la misma vía, se aparta también de esclavitud.

938 ¿Cómo entonces os creemos aún, ¡oh carísimos legisladores!? ¿No permitimos que reciban enseñanza sino los libres? Los filósofos, por cierto, dicen: No permitimos sean libres sino los enseñados; esto es, Dios no lo permite.

936 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.24 notas 34, p.25 notas 12; BRUN, o.c., p.110.
937 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.25 nota 4, p.26 nota 1; GERMAIN, o.c., p.112-118.

938 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.26 nota 3, p.27 nota 1; GERMAIN, o.c., p.112-117.

—Entonces cuando uno hizo dar la vuelta a su esclavo delante del pretor, ¿nada hizo?

—Hizo.

—¿Qué?

—Dio la vuelta a su esclavo delante del pretor.

—¿Nada más?

—Sí, debe también satisfacer la vigésima de aquél.

—Entonces, ¿qué? ¿El que pasó por esto no se hizo libre?

—No más que tranquilo de ánimo. Porque tú, que a otros puedes dar la vuelta, ¿no tienes ningún amo? ¿Dinero, una mocita, un mancebito, el tirano, algún amigo del tirano? ¿Por qué entonces tiemblas cuando toca algo de esto?

939 Por eso digo muchas veces: Meditad estas cosas y tenedlas a mano; en qué debemos mostrarnos confiados y en qué tener cautela: en lo ajeno al albedrío, confiar; tratar con cautela lo perteneciente al albedrío.

"Mas no te he dicho la lección, ni sabes de qué soy capaz".

¿En qué? ¿En palabrerías? Guarda tus palabrerías. Muéstrame cómo te la has en el deseo y el aborrecimiento, si no malogras lo que quieres, si no caes en lo que no quieres. Mas esas tiradicas, si tienes seso, las vas a coger un día y borrarlas.

Entonces, ¿qué? "¿Sócrates no escribió?" ¿Y quién tanto como él? Pero ¿en qué forma? Como no podía tener siempre quién le refutase sus pareceres o a quién él refutase a su vez, él mismo se refutaba y examinaba, y siempre alguna presunción ejercitaba prácticamente. Esto "escribe" el filósofo; que las palabrerías, también la vía que digo a otros los deja, a esos insensatos o a esos benditos que disponen de ocio en su tranquilidad o a quienes, por necedad, no paran cuenta en las conclusiones.

940 Y ahora, llegado el momento, irás y lucirás esas cosas y dirás la lección muy jactancioso: "Mira cómo compongo diálogos". No, hombre; antes bien esotro: "Mira cómo no malogro mi deseo. Mira cómo no tropiezo en lo que aborrezco. Trae a la muerte y lo conocerás; trae trabajos, trae cárcel, trae deshonor, trae condena". Esto es alarde de mozo salido de la escuela. Lo demás déjalo a los otros; y ni una palabra te escuche nadie de esas cosas jamás, ni que te alabe nadie por ellas permitas; piensa que no eres nadie y que no sabes nada. Muestra sólo saber esto, cómo no sufras nunca desengaño ni tropiezo. Otros ejercitense en pleitos, otros en problemas, otros en silogismos; tú en ser desterrado. Todo esto valiente-

939 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.27 notas 2,3, p.28 notas 1,2,3.

940 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.29 notas 1,2.

mente, fiado en Quien te llamó a ello, en Quien te estimó digno de este puesto, ocupando el cual mostrarás cuánto puede un racional regente frente a las fuerzas ajenas al albedrío.

Y así la paradoja aquella ya ni imposible parecerá ni aun paradoja, que a la par debemos ser precavidos y confiados; en lo ajeno al albedrío, confiados; en lo perteneciente al albedrío, precavidos (II p.22-29).

CAPÍTULO VIII: *Cuál sea la esencia del bien*

941 Dios, útil, mas también el bien útil. Lógicamente, pues, donde la esencia de Dios, allí también debe estar la del bien. ¿Qué es, entonces, la esencia de Dios? ¿Carne? De ningún modo. ¿Campo? De ningún modo. ¿Fama? De ningún modo. Mente, ciencia, recta razón. Aquí, pues, solamente busca la esencia del bien. Porque ¿no ya en una planta la buscas? No. ¿No ya en un irracional? No. Buscándola, entonces, en el ser racional, ¿por qué? ¿por qué todavía la buscas fuera de aquello que lo distingue de los irracionales? Las plantas ni están dotadas de uso de representación; por eso niegas en ellas el bien. Requiere, pues, el bien uso de representaciones. Ahora, ¿esto sólo? Si, en efecto, sólo esto, di que también en los otros animales existen los bienes y felicidad e infelicidad. Mas no lo dices y discretamente haces. Puesto que posean en mayor grado uso de representaciones, sin embargo, no poseen comprensión de tal uso de representaciones. Y es lógico: son nacidos, en efecto, al servicio de otros, no son ellos principales. Porque el asno, ¿nació acaso como principal? No, sino porque de unos lomos habíamos menester capaces de cargar con algo. Mas, por Zeus, también lo habíamos de que él anduviera; por eso se le dotó también del uso de las representaciones, que, si no, no pudiera andar. Por lo demás, ahí paró eso. Que si igual se le dotara de comprensión en el uso de las representaciones, es claro que, razonablemente, no nos quedara sometido ya, ni nos proporcionara esas utilidades, sino que fuera nuestro par y semejante.

¿No quieres, pues, buscar la esencia del bien en aquello que, por no hallarse presente en ellas, de ninguna otra criatura quieres predicar el bien?

942 "Entonces, ¿qué? ¿No son obra de los dioses también aquellas?" Lo son, pero no principales, ni porciones de los dioses. Mas tú eres principal, tú centella eres de Dios; posees

en ti mismo alguna porción de Aquel. ¿Por qué, entonces desconoces tu parentesco? ¿Por qué ignoras de dónde has venido? ¿No quieres recordar, cuando comes, quién eres tú que comes y a quién alimentas? ¿Cuando tienes trato con mujer, quién eres tú que lo tienes? Cuando estás en compañía, en el gimnasio, cuando conversas, ¿no sabes que a un dios alimentas, que a un dios ejercitas? A un dios llevas contigo, mísero de ti, y lo ignoras. ¿Piensas que hablo de uno de plata o de oro, exterior? Dentro de ti mismo lo llevas y no sientes que lo mancillas con impuros pensamientos y con sucias acciones. Y, por cierto, de una imagen de Dios en la presencia, no te atrevieras a hacer nada de lo que haces; en cambio, presente el propio Dios dentro de ti, el cual todo lo ve, y lo escucha, ¿no te avergüenzas de meditar esas cossa y de hacerlas, ¡oh ignorante de tu propia naturaleza y odioso a Dios!?

Finalmente, nosotros, ¿por qué tememos, cuando mandamos a un mozo a ciertos negocios desde la escuela, no haga algo torpemente, no coma torpemente, no ande torpemente con mujeres, no se corra de los harapos que vista, no le envanezan vestidos elegantes? Ese tal no conoce a su propio Dios; ese tal no sabe con Quién camina.

943 ¿Mas sufrimos que diga: "Ahí hubiera querido tenerte"? ¿Ahí a Dios no tienes? ¿Qué, pues, buscas a otro, teniendo a Aquél? ¿O te dirá El otra cosa que ésta? Mas si fueras la estatua de Fidias, Atenea o Zeus, te acordaras de ti mismo y del artífice, y, si hubieras algún sentido, trataras de no hacer nada indigno de quien te fabricó, ni de ti mismo, y de no parecer con gesto indecoroso a quienes te mirasen; y ahora, porque Zeus te hizo, ¿por eso descuidas como quién has de mostrarte? ¿Y qué semejanza guarda un artífice con otro artífice o una composición con otra composición? ¿Y qué obra de artífice al punto recibe en sí las facultades que aparenta por la composición? ¿No es piedra, o bronce, u oro o marfil? Y la Atenas de Fidias, una vez ha extendido la mano y recibido en ella la Victoria, se está así por siempre jamás; las obras de Dios, en cambio, se mueven, respiran, usan de representaciones, las contrastan. ¿De tal gran artífice siendo tú producto, le deshonras? ¿Qué digo? ¿Que no sólo te produjo, sino que te confió a ti solo y te puso en tu guardia; ni esto recordarás, sino también quieres deshonorar esa tutela? Mas si algún huérfano Dios te encomendará, ¿así lo desatenderas? Encomendóte a ti mismo y dice: "No tenía a otro más de fiar que tú:

941-944 GERMAIN, o.c., p.109 s.

941 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.54 notas 1.2.3, p.55 notas 1.2.3.

942 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.55 notas 4.5.6.

943 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.56 nota 2, p.57 notas 1.2.3.4

guárdame a éste como nació, recatado, leal, elevado, impertérrito, impasible, constante? ¿Y luego tú no lo guardarás?

944 Mas dirán: “¿Dónde nos viene con ese ceño y cara tan solemne?” Aún no tanto como debía. Todavía, en efecto, no fío en lo que aprendí y aprobé; todavía mi propia flaqueza temo. Mas dejad que cobre ánimos, y entonces veréis una mirada como debe ser, y un gesto como debe ser; entonces os mostraré la estatua, cuando esté rematada, cuando esté bruñida. ¿Qué os parece? ¿Ceño? Nada de eso. ¿Acaso el Zeus que está en Olimpia pone ceño? Antes su mirada está fija como cuadra en aquel que dice:

“No es mi palabra, por cierto, revocable ni engañosa”.

Tal me mostraré yo a vosotros, leal, recatado, generoso, constante. ¿Acaso también inmortal, sin vejez, acaso sin achaques? Antes mortal a lo divino, achacoso a lo divino. Esto poseo, esto alcanzo; lo demás, ni lo poseo ni lo alcanzo. Os mostraré el nervio de un filósofo. ¿Qué nervio? Un deseo no malogrado, un aborrecimiento sin caída, un impulso adecuado, un propósito cuidadoso, un asentimiento no temerario. Esto veréis (II p.54-58).

CAPÍTULO XI: *Cuál sea el comienzo de la filosofía*

945 ... He aquí el comienzo de la filosofía: sentimiento de la contradicción existente entre los hombres y pesquiza de en dónde nace la contradicción, y reprobación y desconfianza del mero parecer; antes cierta investigación acerca del parecer, de si es recto, e invención de cierto canon, como para los pesos inventamos la balanza, como para las líneas rectas y las torcidas la escuadra.

Tal es el comienzo de la filosofía: ¿Está bien todo lo que así a todos parece? ¿Y como será posible que las cosas entre sí contradictorias estén bien? No todo entonces. ¿Mas lo que nos parezca a nosotros? ¿Por qué mejor que no a los sirios o a los egipcios? ¿Por qué mejor lo que a mí me parezca, que no lo que parezca a fulano? Por nada. Así, pues, no basta el parecerle a uno para ser; ni, en efecto, tratándose de pesos o medidas, con la sola apariencia nos basta, sino que inventamos cierto canon para unos y otros. ¿Y aquí no habrá, entonces, canon superior al parecer? ¿Y cómo es posible no sea determinable ni investigable lo más necesario a los hombres? Sin duda lo hay. ¿Y por qué no lo buscamos y descubrimos, y una vez descubierto, no lo usamos ya estrictamen-

944 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.58 notas 1.2.3.4.

945 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.70 nota 4; GERMAIN, o.c., p.81.

te, y sin él ni extendamos un dedo? Esto, en efecto, creo yo, es lo que, una vez hallado, curará de locura a quienes de la sola medida del parecer usan para todo; con que en adelante, partiendo de ciertos puntos conocidos y bien discriminados, apliquemos a los objetos singulares las presunciones perfectamente articuladas:

946 —¿Qué materia nos tocó investigar?

—El placer.

—Somételo al canon, ponlo en la balanza: ¿El bien debe ser algo que nos merezca seguridad y en lo cual podamos fiar?

—Debe ser.

—¿Algo inestable merece confianza?

—No.

—Cógelo, pues, y arrójalo fuera de la balanza y apártalo del campo de los bienes muy lejos.

Mas, si acaso no calas bien y una balanza no te basta, trae otra:

—¿Por el bien merece dejarse arrebatar?

—Sí.

—Por el placer del momento entonces merece dejarse arrebatar. (Mira, no digas que vale la pena; si no, no te estimaré digno ni de la balanza.)

De esta manera se juzgan las cosas y se pesan, con cánones bien aparejados. Y filosofar es esto, examinar y afianzar los cánones. Luego, ya el usar de lo comprobado, esto es tarea del hombre bueno y honrado (II p.70-72).

CAPÍTULO XV: *A quienes empedernidos permanecen en sus juicios*

947 Cuando escuchan algunos estas razones—que se debe ser contante, y que el albedrío es libre por naturaleza e incoercible, en tanto lo demás sujeto a impedimento, forzoso, siervo, ajeno—, imaginan que deben en toda decisión mantenerse inflexibles. Mas primero se requiere que sea sana la decisión. Quiero, en efecto, que haya tesón el cuerpo, pero como de hombre sano, atlético. Que si te muestras con tesón de frenético, y alardeas de ello, te diré: “Hombre, busca quién te alivie; eso no es nervio, sino enervamiento de otro estilo”.

Algo así en el alma sufren quienes entienden mal aquellas palabras. Tal un cierto compañero mío sin ninguna causa decidió dejarse morir de hambre. Súpelo yo, cuando ya llevaba tres días de ayuno, y voy y le pregunto qué había pasado:

—Lo he decidido—contestó.

946 JORDÁN DE URRÍES, o.c., II p.71 notas 1.2.3.4, p.72 nota 1; GERMAIN, o.c., p.99s.

947 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.69 nota 1, p.70 notas 1.2.3.4.5.

—Mas, con todo, ¿qué fue lo que te persuadió? Porque, si decidiste rectamente, mira, aquí estamos para ayudarte a salir; mas, si lo decidiste sin razón, vuélvete atrás.

—Debe uno mantenerse en su decisión.

—¿Qué es eso, hombre? No en todas, sino en las rectas. Porque ahora se te antoja que es de noche, si te parece no mudes de opinión, sino mantente en ella y di que debe uno mantenerse en sus decisiones.

¿No quieres plantear el fundamento y los cimientos, mirar la decisión si es sana o no es sana, y ya luego edificar sobre ella la firmeza, la constancia? Mas si sobre pútrida y deleznable, no hay edificio. Entonces, ¿qué? Cuanto mayor y más sólido sea lo que allí montes, tanto más pronto se vendrá abajo. Sin ninguna causa vas a arrebatarnos a la vida a un hombre amigo y compañero, ciudadano de la misma Ciudad, de la grande digo y de la chica; luego, a punto de cometer el crimen y perder a un hombre inocente de todo, dices que debe uno mantenerse en sus decisiones. Mas si te ocurre por suerte matarme, ¿habías de mantenerte en tus decisiones?

948 Aquél, aunque a duras penas, volvió de su acuerdo; mas a los de ahora, a algunos no hay persuadirlos. Como que me parece entender ahora aquello que antes no entendía, qué significa ese dicho corriente: a un necio ni se le convence ni se le vence.

No me sucede tener de amigo a un sabio necio. Más intratable cosa no hay. “Lo he decidido”. También los locos; mas cuando más firmemente deciden lo que no es, tanta mayor cantidad de eléboro necesitan. ¿No quieres hacer como el enfermo y llamar al médico? “Estoy enfermo, señor, socórreme. Mira qué debo hacer; a mí toca obedecer”.

Lo mismo aquí: Lo que debo hacer, no lo sé, mas vine para aprenderlo. No, sino: “Háblame de otra cosa; esto ya lo he decidido” ¿De qué otra cosa? ¿Qué hay, en efecto, más importante y más saludable que persuadirte que no basta el haberlo decidido y el no mudar de propósito?

Esto es tesón de loco, y no de sano; “Morir quiero, si a esto me fuerzas”. ¿Por qué, hombre? ¿Qué pasó? “Lo he decidido”. Salvo soy, que no has decidido matarme. “Dinero, no lo tomo”. ¿Por qué? “Lo he decidido”. Sabe que con el tesón que ahora usas para no tomarle, nada impide que otra vez sin razón te ladees a tomarle y vuelvas a decir: “Lo he decidido”. Como en un cuerpo enfermo y reumático, que unas veces hacia esta parte, otras veces a esa otra parte se corre el humor, así

también un alma floja, apenas sabe adónde se incline; mas cuando se añade tesón a tal inclinación y querencia, entonces se hace el mal desesperado e incurable (II p.88-90).

LIBRO III

CAPÍTULO X: *Cómo deben soportarse las enfermedades*

949 Todo parecer, cuando se ofrece su uso, ha de haberse a la mano. En la comida, lo concerniente a la comida; en el baño, lo concerniente al baño; en el lecho, lo concerniente al lecho:

Ni el sueño en los lánguidos ojos admitir, antes de repasar cada una de las obras del día: “¿Qué transgredí? ¿Qué hice? ¿Qué obligación no cumplí? Partiendo de ahí prosigue, y después de las malas acciones censura, mas de las buenas te regocija”.

Y retener estos versos para usarlos, no para que los vayamos declamando como el Peán Apolo! Digo que, en la calentura, lo que a ésta toca: que cuando estemos con calentura, no lo abandonemos todo y lo olvidemos: “Si yo nunca más filosofo, sucédame lo que quiera. Retirado en algún lugar, a cuidar de mi pobre cuerpo”. Si, por cierto, la calentura no llega también. Mas el filosofar, ¿qué es? ¿No es aparejarse para lo que acontece? ¿No comprendes, pues, que vienes a decir: “Si yo nunca más me aparejo para llevar con sosiego lo que acontezca, sucédame lo que quiera”? Como si uno, al recibir golpes, abandonara el pancracio. Mas ahí, por cierto, si sabe el desistir y no ser desollado; aquí, en cambio, si desistimos de filosofar, ¿cuál es el provecho?

950 ¿Qué debe uno decirse entonces en cada aspereza? “Para esto me entrenaba, en esto me ejercitaba yo”. Dios te dice: “Muéstramelo, si has hecho una preparación atlética en regla, si has comido lo que debías, si te entrenaste, si has atendido al entrenador”. Luego, ¿en plena acción te blandas? Ahora es tiempo de sufrir calenturas: súfrelas decentemente; de pasar sed: pasa sed decentemente; de tener hambre: ten hambre decentemente. ¿Que no está en ti? ¿Quién te lo prohíbe? Sin embargo, beber sí lo prohíbe el médico, mas el pasar sed decentemente, no puede; y comer lo prohíbe, mas el pasar hambre decentemente, no puede.

951 “Mas no podré estudiar”.

949 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.69 nota 1, p.70 nota 1.2.3.4.5.

950 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.70 nota 6.

951 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.71 notas 1-2.

¿Y por qué causa estudias? Esclavo, ¿acaso no para adquirir serenidad, constancia? ¿Acaso no para que te hayas y te mantengas conforme a naturaleza? ¿Qué te impide, con calenturas, conservar conforme a naturaleza el regente? Aquí está el toque del negocio, el contraste del filosofante. Parte, en efecto, es también esto de la vida, como el paseo, como la navegación, como el camino, así igualmente la calentura. ¿Acaso paseando lees? No. Pues tampoco con calenturas. Mas si paseas decentemente, cumples como paseante; si sufres decentemente calenturas, cumples como calenturiento. ¿Qué es sufrir decentemente calenturas? No recriminar a Dios ni a los hombres, no atormentarse por lo que suceda, bien y decentemente recibir la muerte, cumplir las prescripciones; cuando el médico entra, no asustarse, qué dirá, ni como diga "guapamente estás", alegrarse en extremo; pues, en efecto, ¿qué bien te ha dicho? Cuando, en efecto, estabas sano, ¿qué bien era ello para ti? Ni si dice "malamente estás", pierdas ánimo; pues, en efecto, ¿qué es estar malamente? Acercarse al desprendimiento del alma y el cuerpo. Pues ¿qué terrible cosa es esto? Si ahora no te acercas, ¿más tarde no te acercarás? ¿Mas el mundo va a venirse abajo cuando tú mueras? ¿Por qué, entonces, adulas al médico? ¿Por qué dices: "Si tú quieres, señor, saldré con bien"? ¿Por qué le das pie para poner ceño? ¿No le reconocerás lo que es competencia suya, como al zapatero respecto al pie, como al constructor con la casa; así también al médico respecto al corpezuelo, que no es mío, que por naturaleza es cadáver? De todo eso es la ocasión para el calenturiento. Si lo realiza, cumple con lo suyo.

952 No es, en efecto, obra del filósofo conservar esas cosas exteriores, ni el vinillo, ni el poco de aceite, ni el corpezuelo, sino ¿qué? El propio regente. Y lo exterior, ¿cómo? En tanto no irracionalmente nos ocupamos de ello. ¿Dónde, entonces, todavía habrá ocasión de temer? ¿Dónde todavía ocasión de cólera? ¿Dónde miedo de lo ajeno, de lo que no merece la pena? Estos dos principios, en efecto, deben estar a la mano: *que, fuera del albedrío, nada es ni bueno ni malo, y que no hay que ir delante de los acontecimientos, sino seguirlos.*

"No me debía haber tratado así mi hermano". No, sino esto aquél lo verá. Yo, de cualquier modo que me trate, por mi parte, cumpliré con él como es debido. Esto, en efecto, es cosa mía; aquello, ajena. Esto ninguno estorbarlo puede, aquello sí lo estorba (III p.69-78).

952 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.165 nota 5.

CAPÍTULO XXVI: *De quiénes han temor de la pobreza*

953... Aprende, entonces, lo primero, qué cosas son las torpes, y así dínos que eres filósofo. Mas, por ahora, ni sufras que otro te lo diga. ¿Torpe es para ti lo que no es acción tuya, aquello de que tú no eres causa, lo que extrínsecamente te ocurre, como el dolor de cabeza, como la calentura? Si tus padres fueran pobres, o, siendo ricos, a otros dejaran herederos y en vida no te ampararan nada, ¿para ti esto sería torpe? ¿Eso has aprendido con los filósofos? ¿Jamás oíste que lo torpe es vituperable, que lo vituperable es digno de reprender? ¿Y a quién, por lo que no es acción suya, por lo que él no hizo? ¿Tú, acaso, causaste eso, hiciste a tu padre así? ¿O está en tu mano el corregirlo? ¿Se te dio ese poder? Entonces, ¿qué? ¿Debes querer lo que no se te dio, o avergonzarte si no te tocó en suerte? ¿Y así te acostumbras, estudiando filosofía, a poner los ojos en los demás y a no esperar nada de ti mismo? Bien; entonces, gime y láméntate, y come temeroso de que no tengas alimento mañana; con los esclavos tiembla no te hurten algo, no se huyan, no se mueran.

954 Así vive tú, y no ceses nunca, tú que de nombre sólo te arrimaste a la filosofía, y deshonraste sus enunciados en cuanto has podido, presentándolos como inútiles y sin provecho para quienes los aprenden; que jamás la constancia apeteciste, la tranquilidad de ánimo, el sosiego; a nadie por causa de esto cultivaste, mas a muchos por los silogismos; jamás alguna de estas representaciones contrastaste contigo mismo: ¿Puedo soportarlo o no puedo? ¿Qué me falta? Antes, como si en todo te las hubieras bien y seguro, en el último tópico te detuviste, el de la inmutabilidad, a fin de conservar tú inmutable—¿el qué?—la cobardía, la ruindad, la admiración a los ricos, el deseo que se malogra, el aborrecimiento desacertado: en fianzar todo esto te aplicaste.

955 ¿No debías granjear primero la doctrina y luego poner tu haber a buen recaudo? Pues ¿viste nunca a nadie construir una cornisa que no la apoye en un muro? ¿Ni qué portero se pone donde no hay puerta? Mas tú te aplicas a poder demostrar—¿el qué?—. Te aplicas a no ser batido por sofismas—¿en qué?—. Muéstrame primero qué sustentas, qué mides o qué pesas; luego ya muéstrame la libra o el modio. ¿O hasta

953 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.166 notas 2.6.

954 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.167 notas 1.2.3.4.

955 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.168 notas 1.2.3.

cuándo vas a estar midiendo ceniza? ¿No debías demostrar eso que hace a los hombres felices, eso que hace les sucedan las cosas como quieren, merced a lo cual no es menester censurar a nadie, acusar a nadie: la obediencia, digo, al gobierno del universo? Eso me demuestra.

“Mira, lo demuestro”, exclama uno; “analizarte he silogismos”. Esto es la medida, esclavo; no es lo medido. Por eso hagas ahora lo que has descuidado: tiembles, andas desvelado, de todos te aconsejas, y si no acaba de placer a todos la consulta, piensas que te has aconsejado mal.

956 Luego te espanta el hambre, al parecer. Mas a ti no el hambre te espanta, sino temes no te falte el cocinero, no te falte otro de despensero, otro que te calce, otro que te vista, otros que te refrieguen, otros que te sigan, para que, en el baño, desnudado y extendido tú como los crucificados, puedan refregarte así y asá, que entonces el alipta asistente diga: “Mueve, daca el costado, toma mi cabeza, párame el hombro”; luego, vuelto del baño a casa, vociferas: “Nadie me trae de comer”; luego: “Alza esas mesas; pasa la esponja”. Esto te espanta, que no puedas llevar la vida le un inválido; por eso, aprende cuál sea la de quienes gozan de salud, cómo viven los siervos, cómo los trabajadores, cómo los genuinos filósofos, cómo vivía Sócrates, y éste con mujer e hijos; cómo Diógenes, cómo Cleantes, a un tiempo escolar y aguador. Como esto sea lo que quieras poseer, lo poseerás doquiera y vivirás confiado. ¿En qué? En lo único en que cabe confiar, en aquello fiel, en aquello exento, irrevocable; es decir, en tu propio albedrío. Mas ¿por qué tan inútil y para nada te has vuelto, que nadie en su casa quiera reciberte, nadie ocuparse de ti? Mas un vaso entero y útil tirado afuera, cualquiera que lo encuentre lo recoge y por ganancia lo estima; mas a ti nadie, antes todos por castigo. De manera que ni de perro puedes hacer servicio, ni de gallo. ¿Para qué, entonces, quieres vivir, siendo así?

957 ¿Temerá un hombre bueno le falten los alimentos? A los ciegos no les faltan, no les faltan a los cojos; ¿van a faltar a un hombre de bien? A un buen soldado no le falta quien le pague su soldada, ni a un operario, ni a un curtidor; ¿y a un hombre de bien le faltarán? ¿Así Dios descuida sus hechuras, a sus ministros, a sus testigos, a los únicos que utiliza como ejemplos con los ignorantes, de que *El existe y gobierna bien*

956-958 GERMAIN, o.c., p.103.124.

956 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.169 notas 1-2.

957 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.169 notas 3,4.

el universo y no descuida las cosas de los hombres, y que para el hombre bueno nada malo existe, ni en vida ni muerto?

958 “Entonces, ¿qué, cuando no proporciona alimentos?”

¿Pues qué otra cosa sino que, como buen capitán, me tocó retreta? Obedezco, sigo bendiciendo al caudillo, cantando sus hazañas. Pues, en efecto, vine cuando a Aquél le pareció, y voy-me también cuando a Aquél le parece, y mientras viví, ésta fue mi tarea, celebrar a Dios ante mí mismo, ante uno y ante muchos. No me proporciona grandes cosas, no con abundancia, no me quiere con lujos; ni tampoco las proporcionó a Heracles, a su propio hijo, sino que otro reinaba en Argos y en Micenas. mientras aquél recibía órdenes y trabajaba y se entrenaba. Y de cierto no era Euristeo, con ser quien era, rey de Argos ni de Micenas—que ni aun de sí mismo—, en tanto que Heracles de toda la tierra y el mar era príncipe y emperador, purgador de injusticias e ilegalidades, adalid de la justicia y de la piedad; y eso lo hacia él desnudo y solo. Mas Ulises, por cierto, cuando fue arrojado náufrago, ¿acaso le abatió la pobreza, acaso le quebrantó? Antes al contrario, ¿cuál se acercó a las doncellas pidiéndolas sustento, lo que parece torpísimo solicitar de otro?

Como león en el monte criado.

¿En qué confiado? No en gloria, ni en dineros, ni en magistraturas, sino en su propio valor, es decir, en sus pareceres sobre lo que pende de nosotros y lo que no pende de nosotros. Esto es, en efecto, lo único que hace a los hombres libres, exentos; levanta la frente de los abatidos, hace que miremos cara a cara a los ricos, a los tiranos. Y el don de filósofo éste era; mas tú, ¿no te saldrás confiado, sino temblequeando por tu rodilla y tu vajilla de plata? Desdichado, ¿así perdiste tu tiempo hasta hoy?

—Entonces, ¿qué, si enfermo?

—Enfermarás decentemente.

—¿Quién me cuidará?

—Dios, los amigos.

—Descansaré en dura cama.

—Pero como hombre.

—Habitación cómoda no tendré.

—En una cómoda, ¿no ibas a enfermar?

—¿Quién me preparará la comida?

—Quienes también la pasan a los demás: *Como un Manes enfermarás.*

958 JORDÁN DE URRÍES, o.c., III p.170 notas 1.2.3.5; GERMAIN, o.c., p.112-117.

—Y ¿cuál será el término de la enfermedad?

—¿Otro, acaso, sino la muerte? ¿Pues no sientes cómo el epítome de todos los males para el hombre, y de la ruindad y la cobardía, no es la muerte, sino más bien el miedo a la muerte?

En esto, pues, ejercítateme, a esto tiendan los discursos todos, los ejercicios, las lecturas, y aprenderás cómo sólo así se hacen libres los hombres.

MARCO AURELIO

(121-180)

OBRAS: τὰ εἰς ἑαυτὸν (*Reflexiones para consigo mismo*).

EDICIÓN CITADA: *Los doce libros del Emperador Marco Aurelio*, traducción y notas por J. DÍAZ DE MIRANDA (Madrid 1785).

BIBLIOGR. GEN.: J. DÍAZ DE MIRANDA, *Los doce libros del Emperador Marco Aurelio. Traducción y notas* (Madrid 1785) p.I-XXXIX; G. H. RENDALL, *Marcus Antonius to Himself: an english translation with introductory Study on Stoicism and the Lest of the Stoics* (Londres-Nueva York 1896); A. S. L. FARQUHARSON, *The Meditations of Marcus Aurelius* (Oxford 1944); J. M. RIST, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969) p.283-289; C. MARTHA, *Les moralistes sous l' Empire Romain* (París 1907) p.171-214; R. WENLEY, *Stoicism and its influence* (Nueva York 1963); A. PUECH, *Marc Aurèle, Pensées. Texte établi et traduit par A. I. Trannoy, Préface*, p.I-XXVIII (París 1939); A. CRESSON, *Marc-Aurèle: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (París) p.1-70 (bibliogr., p.131).

Reflexiones para consigo mismo

LIBRO III

959 VI. Si en el discurso de la vida hallares algo más recomendable que la justicia, la verdad, la moderación, la fortaleza; y, para decirlo de una vez, de mayor aprecio que aquella disposición de ánimo, en fuerza de la cual uno se conforma gustoso con la recta razón en la práctica de sus acciones, y se contenta con las disposiciones del hado, que no dependen de su elección; si algo, digo, hubieres visto de mejor condición, abrazándolo con toda tu alma, goza enhorabuena de ese mayor bien. Pero si nada se te presentare más excelente que ese tu espíritu, o numen, en tu pecho consagrado, que es el que tiene a raya sus propios apetitos; que examina los pensamientos que se ofrecen a la fantasía; que se desprenden de los halagos de los sentidos, como Sócrates solía decir; que se sujeta a sí mismo a los dioses; y que tiene cuenta con el bien del prójimo; si hallares, pues, que toda otra cosa es mucho menor, y de menor valor que ese tu espíritu, no quieras dar cabida a otro bien alguno; al cual, si una vez te rindieres, ya no podrás después, sin mucha repugnancia y contradicción, dar el primer lugar a aquel otro, que es propiamente tu bien.

960 Y, en realidad de verdad, no es conforme a justicia y razón que ningún otro género de bien, como es el aplauso popular, el mando, la riqueza, el deleite, se atreva a disputar cara a cara el primer lugar contra el bien honesto, propio de la razón y sociedad: bien entendido que, si uno juzgare deber condescender en algo, por poco que sea, con cualquiera de estos bienes, ellos de repente, enseñoreados de su corazón, lo arrastrarán tras sí. Digo, pues, que, escogiendo tú de buena fe y generosamente lo mejor, te afirmes en ello. Y sin duda lo mejor es lo más útil, y en que deberás mantenerte, si te conduce como a racional; y huir, si como a dominado del apetito; y sobre todo procura conservar un juicio recto y libre de preocupaciones para que con toda seguridad puedas hacer un examen verdadero.

961 XI. A los avisos que llevo dichos, debe añadirse uno más, y es que siempre se haga la definición o la descripción de aquello que nos presentare la imaginación; de modo que distintamente contemple uno cuál es su naturaleza, tomada de por sí precisamente y mirada según todas sus partes; y que también diga para consigo mismo, tal es el nombre de las partes de que se compuso y en las que se resolverá. Porque verdaderamente nada contribuye tanto a la grandeza de ánimo como el saber examinar con método y exactitud cada una de las cosas que suelen acontecernos; y poder escudriñar siempre las mismas en tal conformidad, que venga en conocimiento de para cuál uso sirve la tal cosa, y para cuál mundo tiene su uso; qué estimación se merece comparada con el universo y qué aprecio comparada con el hombre, siendo éste, como es un ciudadano de aquella suprema ciudad; de la cual estas ciudades de acá vienen a ser otras tantas casas y familias; de qué condición es; de qué principios se compuso; por cuánto tiempo deberá naturalmente durar este objeto, que ahora me configura la imaginación; de qué virtud convendrá echarse mano para poderme las haber con él; por ejemplo, si de mansedumbre, de fortaleza, de verdad, de confianza, de candor, de frugalidad o de otras semejantes.

962 Conviene, por lo mismo, decir en cada acontecimiento particular: esto, en verdad, me viene de la mano de Dios; esotro sucede en fuerza de la coligación de las cosas y del hilo fatal de las parcas; por esta complicación de sucesos y por el acaso de la fortuna; aquello nace de parte del tal, que

es hombre de mi misma patria, de mi mismo linaje y mi amigo; pero que al mismo tiempo ignora lo que le corresponde según los derechos de la naturaleza; los cuales sé yo muy bien: por esto me portaré con él con benevolencia, y con justicia, conforme lo pide y exige la ley natural de la sociedad; si bien en estas cosas comunes de la vida no perderé de vista que debo tratarlas correspondientemente a su mérito.

LIBRO IV

963 III. Muchos para su retiro buscan las casas de campo, las orillas del mar, los montes: cosas que tú mismo solías desear con anhelo; pero todo esto es una vulgaridad, teniendo uno en su mano el recogerse en su interior y retirarse dentro de sí en la hora que le diere la gana; porque en ninguna parte tiene el hombre un retiro más quieto ni más desocupado que dentro de su mismo espíritu; especialmente aquel que dentro de sí tiene tal provisión de documentos, que al punto, dándoles una ojeada, se halla en suma tranquilidad; la que yo ahora llamo tranquilidad, no es otra cosa que un ánimo bien dispuesto y ordenado. Date, pues, de continuo a este retiro, y rehazte de nuevo en él. Tendrás para esto ciertos recuerdos breves, como primeros principios o elementos, los cuales, prontamente reducidos a la memoria, serán eficaces para borrar y quitarte toda pesadumbre, y para restituirte libre de enfado a aquellas funciones a las cuales hubieras de volver. Porque ¿qué cosa es la que no puedes sufrir con paciencia? ¿Es la ruindad de los hombres?

964 Sin embargo, haciendo tú sobre estas máximas la reflexión que los hombres nacieron para ayudarse unos a otros; y que de justicia deben sufrirse mutuamente; y que pecan forzados y contra su intento; haciendo también memoria cuántos son los que hasta aquí dados a la enemistad, al odio, a las sospechas, a las pendencias y contiendas, al cabo murieron y fueron reducidos a cenizas, créeme, podrás ya con estas reflexiones dejar de enojarte contra nadie. Pero ¿quizás llevas pesadamente las disposiciones y sucesos de universo? Mira: dejarás de disgustarte renovando en tu memoria aquel dilema: una de dos, o la Providencia o los átomos lo llevan así, o teniendo presentes aquellas razones con las cuales se demuestre que el mundo es como una ciudad, o estado, cuyo bien

960 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.84 notas 36.37.38.39.

961 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.90 notas 50.51, p.91 nota 52.

962 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.92 nota 53; p.93 notas 54.55.56.

963 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.102 notas 6.7.

964 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.103 notas 8.9; p.104 notas 10; p.105 notas 11.12; p.106 nota 13; p.107 notas 14.15.

público debes anteponer al tuyo propio. Pero ¿acaso te dan pena estas cosas corpóreas y sensibles de acá? Sin embargo, dejarás de afligirte reflexionando que la mente, si una vez se recoge dentro de sí y conociere su propia virtud, no se mezcla ni toma partido en las conmociones lenes ni ásperas que en el cuerpo sintiere; y recapacitando también todo cuanto hayas oído y aprobado cerca de la molestia y del placer. Pero ¿por ventura te arrastra la ambición y el deseo de aplausos? No obstante, dejarás de andar solícito en este punto, echando los ojos hacia la prontitud con que viene el olvido de todas las cosas; hacia aquel caos de la eternidad por una y por otra parte interminable; hacia la vanidad del aplauso ruidoso; hacia la inconstancia y falta de juicio en aquellos que, al parecer, nos favorecen con su aplauso; y, finalmente, hacia la estrechez del lugar en el que fama se encierra. Porque, además de que toda la tierra es un punto, dime ¿cuán reducido es aquel rinconcito que en ella se habita?, y en ésta ¿cuántos son y cuáles al cabo, los que te han de alabar?

965 Réstate, pues, el que te acuerdes de retirarte dentro de aquella particita en donde mora tu mismo espíritu; y, sobre todo, que no te distraigas ni tomes sobrado empeño por cosa alguna; antes bien, muéstrate superior a todas ellas y míralas como varón fuerte, como hombre grave, como buen ciudadano, como quien vive para morir. Pero con especialidad entre las otras máximas de que muy a menudo sueles echar mano, debes tener a punto estas dos: la una, que las mismas cosas no llegando al alma, sino quedándose inmóviles a la parte de afuera, todas inquietudes provienen sólo del modo que interiormente tienes de opinar; la otra, que todas estas cosas que ves, no bien habrás vuelto los ojos cuando se habrán ya mudado, para no permanecer más. Y tú mismo puedes frecuentemente reflexionar cuántas mutaciones has alcanzado ya en ellas: el mundo es una continua mutación, y una imaginación la vida.

966 XXIV. No te cargues con muchos negocios, dice el otro, si quieres vivir quieto; pero mira si fuera mejor el haberlo dicho así: carga con los negocios necesarios y cuantas ocupaciones la razón dicta a un viviente por su naturaleza político y sociable, y procura cumplir con ellas, como la misma razón lo sugiere, porque el hacerlo así, no sólo acarrea aquella quietud que nace del obrar rectamente, sino también aquel sosiego que lleva consigo el no tener mucho que hacer. Porque si uno supiese cercenar las más de aquellas cosas que los hom-

bres decimos y hacemos, no siendo necesarias, se hallaría más desocupado y con menor perturbación; de aquí se colige que es muy del caso reflexionar, en cada uno de los casos, si alguna de ellas será o no una de las necesarias. Además de que no sólo conviene cercenar las acciones no necesarias, pero aun los pensamientos ociosos, porque de esa suerte no serán superfluas las acciones que sobrevinieren.

967 XXXIII... Porque todas las cosas son caducas, y presto vienen a hacerse fabulosas; y es que un pronto y total olvido las cubre y sepulta. Y esto digo aun de aquellos que en cierto modo resplandecieron con admiración de los hombres; porque los otros, al punto que expiraron, quedaron desconocidos, y no se volvió a hablar más de ellos. Pero ¿qué viene a ser en substancia una fama inmortal? Absolutamente una pura vanidad. ¿Qué cosa es, pues, aquello a que conviene dedicarse con empeño y conato? Una sola cosa, y es que el pensar sea justo, las acciones llenas de bondad respecto al bien público, las palabras incapaces de engañar a nadie, la disposición de ánimo conforme y resignada, abrazando todo lo que acaeciere, como es necesario, como que es cosa sabida, como que proviene de aquella fuente y principio universal.

968 XXXIX. Tu mal no proviene de otro espíritu que esté fuera de ti, ni consiste en ninguna mutación y alteración de ese tu cuerpo que te rodea. ¿De dónde pende, pues? De aquella fuerza aprensiva de los males que en tu mismo ser tienes; haz, pues, que ella no se imagine ni tenga por mal lo que no es, y todas las cosas te irán bien; y así, por más que este tu cuerpezuelo, el vecino más allegado a tu alma, sea sajado, quemado, corrompido, podrido; con todo, aquella tu parte, cuyo es el juzgar estas cosas, persevere tranquila; esto es, persuádase que aquello de suyo no es bueno ni malo, que sin diferencia puede sobrevenir a hombres buenos y malos; pues lo que igualmente acontece al que vive conforme y al que vive contra naturaleza, esto sin duda no le es a ella conforme ni contrario.

969 XLIX. Haz por ser semejante a un promontorio contra quien las olas de la mar se estrellan de continuo, y él se mantiene inmóvil, mientras que ellas, hinchadas, caen y se adormecen alrededor. ¡Infeliz de mí!, dice uno, porque tal cosa me aconteció; en verdad, no tiene razón; diría mejor: Dichoso yo, que en medio de lo que me sucedió quedé sin recibir pena alguna; ni me quebranta lo presente ni me espanta lo veni-

965 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.108 notas 16.17.18.

966 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.127 nota 47; p.128 notas 48.49.

968 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.140 notas 72.73.

969 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.150 nota 87.

dero, porque una semajente desgracia a todos pudo acontecer; pero no todos sin pena la hubieran podido llevar. ¿Por qué, pues, la adversidad ha de ser antes una desgracia que paciencia en tolerarla una ventura? Pero ¿acaso tú absolutamente llamas desgracia del hombre aquello que no es un desvío de intento de la naturaleza del hombre? ¿O por ventura te parece que aquello es un desvío de la naturaleza del intento del hombre, lo que no es contrario a la voluntad de su misma naturaleza? ¿Y cuál es esa voluntad? Ya lo sabes bien, ni es menester decirlo aquí. Lo que yo pregunto es si este acaso puede impedirte el que seas un hombre justo, magnánimo, templado, prudente, cuerdo, mirado, e incapaz de engañar ni ser engañado, modesto, libre de respetos vanos, y, por abreviar, el que tú no poseas las otras virtudes, con las cuales queda ella (la naturaleza del hombre) del todo satisfecha y bien galardonada. Acuérdate en adelante que en todo acontecimiento capaz de contristarte puedes echar mano de este aviso: *que la adversidad no es una desgracia; antes bien, al contrario, el sufrirla con grandeza de ánimo es una dicha.*

LIBRO V

970 I. Por la mañana, cuando sintieres pereza al levantarte, ten luego a mano esta reflexión: "Yo me levanto para cumplir con los oficios propios de un hombre; ¿y que aún sea yo moroso, si voy a ejecutar aquello para que nací y para lo que vine al mundo? ¿O por ventura he sido yo formado para que, arrellanado en cama y envuelto entre cobertores, me esté aquí calentando y solazando? Pero me dirás que esto es un placer. Pues ¿qué, has nacido tú para deleitarte y no ocuparte y trabajar nada? No ves cómo esos arbolitos, esos pajarillos, las hormigas, las arañas, las abejas, cada cual por su parte se esmeran en perfeccionar su labor? ¿Y tú no querrás los oficios propios de un hombre? ¿Ni te darás prisa en poner por obra lo que es conforme a tu naturaleza?"

971 Me responderás: "Así es; pero también es necesario descansar". Conviene, sin duda, y la naturaleza prescribió en esto su regla, como la ha prescrito en el comer y beber; y tú, con todo, en esto último pasas más allá de lo que es regular y suficiente; y en lo que toca a tu deber, no lo haces así, sino que te quedas mucho más atrás de lo que pueden tus fuerzas. La razón es porque de veras no te amas a ti mismo;

que, si en realidad te amases, amarías también tu naturaleza y abrazarías sus dictámenes; visto que otros, teniendo pasión por su arte, se consumen en el ejercicio de sus obras y descuidan de su aliño y aun de su sustento; más tú cuentas menos con tu naturaleza que un torneador con el arte de tornear, que un cocinero con su cocina, que un cómico con el teatro, que un avariento con la plata, que un ambicioso con la gloria; y éstos, una vez poseídos de semejante pasión, ni el dormir ni el comer estiman más que adelantar aquellas cosas a que se inclinan y de que se dejan arrastrar. ¿Y a ti los oficios debidos a la sociedad te han de parecer muy despreciables y dignos de menor atención?

972 VIII. Al modo que suele decirse que el dios Esculapio ordenó al tal enfermo que haga ejercicio a caballo, que tome un baño de agua fría o que vaya descalzo, así se ha de entender esto otro cuando se dice que la naturaleza universal ordenó al tal la enfermedad, la mutilación o alguna pérdida u otro trabajo de esta clase; porque allí la palabra *ordenó* quiere decir esto: que Esculapio dejó dispuesto el tal remedio para el tal enfermo, como conducente a la sanidad; y aquí sólo significa que lo acaecido a cada uno se dispuso en cierto modo, y se dirigió a lo mismo, que era oportuno al hado; pues así debemos decir que estos respectivos sucesos nos cuadran y vienen bien; como suelen explicarse los artífices, que las piedras cuadradas ajustan, y vienen perfectamente a las murallas o pirámides, armando entre sí por su especial composición y estructura, supuesto que absolutamente es una la armonía y sistema de todas las cosas. Y a la manera que todas las cosas y a la manera que el mundo es un cierto cuerpo perfecto, que se compone de todos los otros cuerpos particulares, así el hado viene a ser una cierta causa general, que consta y se perfecciona con todas las otras causas singulares.

973 Esto que digo lo entienden aun aquellos que son sumamente rudos e idiotas; porque, dicen, esto lo llevaba el hado para ese tal. Según eso, la tal cosa la llevaba el hado para tal persona, y para esta misma había sido ordenada con especial destino; y así debemos entender estas cosas que miran al hado, como aquéllas, cuando se dice: "Esculapio se lo ordenó"; pues aunque en esas recetas de Esculapio suele haber muchos tragos amargos, sin embargo, con la esperanza de sanar apechugamos con ellos gustosamente. Tal debes imaginarte la ejecución, y fin de cuanto apareciere bien a la común natu-

970 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.156 notas 1.2.3.4.

971 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.158 notas 5.6.7.

972 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.166 notas 15.16.

973 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.169 nota 17.

raleza; cual es lo que pasa tocante a tu salud; y con esta reflexión haz por abrazar todo lo que sucediere, por más áspero que te parezca; con la mirada que aquello conduce a la salud del mundo, y también a la prosperidad y felicidad de Júpiter. Y sin duda que, si esto no fuese adaptado al buen orden del universo, no lo hubiera Júpiter ordenado así, porque ni una sola de estas naturalezas vulgares lleva cosa alguna que no tenga relación y sea proporcionada a aquel mundo entero al cual gobierna la naturaleza universal.

974 Por dos razones, pues, conviene contentarse con aquello que acaeciére: la una, porque esto para ti se hizo, para ti se ordenó y a tu medida en cierto modo se acomodó, disponiéndolo antes causas muy principales; la otra, porque esto contribuye a la prosperidad, a la perfección y, aun me atrevo a jurar por el mismo Júpiter, a la permanencia de aquel mismo que todo lo gobierna; y en verdad que este mundo, en sí perfecto y entero, vendría en quedar manco y mutilado si uno cortase y desconcertase, por poco que fuere, la conexión y contigüidad tanto de sus partes cuanto de sus causas particulares; y, con todo, tú, cuanto es de tu parte, lo quisieras cortar, y desunir, y aun en cierta manera lo haces cuando te disgustas con lo que en el mundo acaece.

975 XL. En cada una de tus acciones particulares deberías preguntarte: ¿en qué empleo ahora mi alma?, y también examinarte de este modo: al presente, ¿qué cosa tengo en esta mi parte que se llama la parte principal?; ¿en qué estado tengo al presente mi alma?; ¿acaso en el de niño?, ¿de un mancebo?, ¿o de una mujercilla?, ¿por ventura en el de un tirano?, ¿de un jumento?, ¿o de una fiera?

976 XXIII. Piensa muy a menudo en la brevedad y presteza con que se nos arrebatan y quitan delante de los ojos las cosas existentes y las que se van haciendo. Porque, a la verdad, la naturaleza, a manera de un río, está en un curso continuo; las acciones consisten en una perpetua mutación, las causas se ven en mil vueltas y revueltas; y que casi no hay cosa firme ni estable. Piensa también en la inmensidad del tiempo pasado y en lo interminable del venturo, en donde desaparecen todas las cosas; siendo esto cierto, ¿cómo, pues, no se reputará por insensato el que con estas se engría o se aflija; o el que en algunas adversidades, molestándole por tan corto espacio, se lamenta, como si fuera por más tiempo?

977 XXXIII. En un abrir y cerrar de ojos vendrás a ser un poco de ceniza o un esqueleto; y a lo más quedará solamente tu nombre, o ni siquiera el nombre, siendo éste a la verdad un puro sonido y el eco de la voz. Las cosas de mayor aprecio en la vida son vanas, pútridas y de ningún valor; y como otros tantos perrillos que se muerden mutuamente, u otros tantos niños que, riñendo entre sí, tan pronto lloran como se ríen.

LIBRO VI

978 XLIV. Si es, pues, cierto, que los dioses hubieren acordado ya sobre mí y lo que me debe acontecer, bien resuelto estará; porque no es fácil formarse la idea de un Dios inconsiderado y sin reflexión; pues ¿con qué motivo se habían ellos de mover a la resolución de hacerme mal?

¿Qué provecho resultaría de aquí a los mismos o al común del universo, de quien ellos tuvieren especial providencia? Pero, si es que no hubieren determinado sobre mí en particular, por lo menos habrán decretado en general cerca de las cosas del mundo, con las cuales tienen enlace mis cosas particulares, que debo abrazar con gusto, y darme por contento con ellas. Y, dado que los dioses de nada tuviesen providencia (que es una impiedad creerlo), entonces de ningún modo sacrificaríamos, oraríamos, juraríamos ni haríamos otras cosas, que en particular hacemos, como pasa con unos dioses entre nosotros existentes y que viven en nuestra compañía. Mas, si los dioses no deliberasen sobre ninguna de nuestras cosas, sin embargo, me sería lícito mirar por mí, estando en mi mano la inspección de lo que es conducente; y cierto que a cada uno conviene lo que dice bien con su condición y naturaleza. Por último, mi naturaleza es racional y sociable; mi patria y ciudad, en cuanto Antonino, es Roma; pero en cuanto hombre, es el Mundo; y así, lo que a estas ciudades Roma y Mundo fuere útil, esto será mi único bien.

979 XLVIII. Cuando quieras darte un rato de contento, ponte a considerar la ventaja de los que viven contigo: por ejemplo, de éste, lo industrioso; de aquél, lo modesto; de uno, lo liberal; de otro, cualquiera otra prerrogativa; porque ninguna cosa nos deleita tanto como el contemplar las imágenes de las virtudes que resplandecen en las costumbres de los que

974 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.170 nota 18.

975 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.176 nota 28.

976 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.188 nota 53; p.189 nota 54.

977 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.198 nota 66.67; p.199 nota 68.

978 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.244 notas 68.69.70.71; p.247 nota 72.

979 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.250 nota 80.

viven con nosotros y que de tropel, por decirlo así, se nos entran por los ojos; por lo cual conviene tener a mano esta consideración.

LIBRO VIII

980 II. En cada una de tus acciones hazte la pregunta: ¿Cómo me va en esto?; ¿acaso me arrepentiré de ello después? Dentro de poco también yo habré muerto, y todo se acabó para mí: luego ¿qué más puedo pretender que el que la presente obra sea propia de un viviente racional y sociable, dirigido por las mismas leyes con que se gobierna Dios?

981 XLVII. Si te contristas por alguna cosa exterior, no es ella la que te conturba, sino el propio juicio formado cerca de la misma, si bien tienes en tu mano el abolirlo al instante. Mas si te da cuidado, depende de la disposición de tu espíritu; ¿quién te impide el que rectifiques esa tu opinión? No obstante, si te afliges a causa de que no haces esto o lo otro, pareciéndote recto, ¿por qué no eliges antes hacerlo que afligirte? Pero, dices, me lo estorba un impedimento superior: luego no te mortifiques, supuesto que no tienes la culpa de que no se haga la cosa...

982 XLVII. No te olvides de que la parte principal del alma se hace inexpugnable cuando, recogida dentro de sí, se contenta consigo misma, no haciendo lo que no es de su gusto, aunque se oponga sin motivo o por mero capricho. Pues ¿qué será cuando, gobernada por la razón, resolviera con prudencia cerca de alguna cosa? Por esto el alma libre de pasiones es como un alcázar; y, realmente, el hombre no tiene lugar más seguro, en el cual, una vez refugiado, no pueda en adelante ser cogido. Quien, pues, no ha visto este presidio, es un ignorante; y quien, habiéndolo visto, no se ampara en él, es un desdichado.

LIBRO X

983 I. ¿Si llegarás alguna vez, ¡oh alma mía!, a ser buena, sencilla, uniforme, sin rebozo, y más potente a los ojos de todos que ese cuerpo de que estás vestida? ¿Si al cabo empezarás a tener gusto en la benevolencia y sincero amor para con todos? ¿Si algún día te hallarás satisfecha, y sin necesidad

de nada, no deseando ni codiciando cosa alguna, ni animada ni menos inanimada, para el goce de tus delicias?; ¿no apeteciendo tiempo en que pudieses disfrutarlas más a la larga?; ¿no suspirando por país, región, cielo benigno ni compañía de hombres más adaptada a tu genio? ¿Si vivirás contenta con tu presente situación, tendrás placer en el estado actual de las cosas y te persuadirás a ti misma que nada te falta, todo te va bien y que viene de la mano de los dioses; que cuanto a éstos plugiere será bueno; que cuanto dispensaren conducirá a la salud y prosperidad de este mundo animado, de este viviente intelectivo, perfecto, bueno, justo, hermoso: principio que produce todas las cosas, las contiene, abraza y recoge, para hacer de las mismas, después que se disuelvan, otras semejantes? ¿Si, por último, vendrás a ser tal, que hagas una vida tan conforme con los dioses y los hombres, que no tengas motivo alguno para quejarte de ellos ni des causa para que ellos te condenen?

984 XXXI. Viendo a Satyron el Socrático, imagínate ver a Euthyches, o a Hymeno; visto a Eufrates, idéate ver a Euty-chion, o a Sylvano; cuando veas a Alcifrón, representate, que ves a Tropeofo; habiendo visto a Jenofonte, forma la idea de que ves a Critón o a Severo; y cuando vuelvas sobre ti los ojos, representate en la imaginación alguno de los Césares; finalmente, imagínate en cada uno otro semejante; luego te ocurrirá al pensamiento: ¿en dónde paran esos ahora?; en ninguna parte del mundo; ¿o qué sé yo dónde están?; porque de esta manera verás de continuo que las cosas humanas son un poco de humo y un nada; particularmente, si te hicieras la reflexión que lo una vez pasado no volverá ya por toda una eternidad. ¿Tú, pues, cuánto tiempo vivirás? Bien poco. Pero ¿por qué no te contentas con vivir ese poco de tiempo con la perfección que corresponde? ¡Oh cuán bella y oportuna ocasión te dejas perder! Pues ¿qué otra cosa más son todos estos sucesos humanos que un ejercicio de la razón, que has visto ya con toda exactitud y contemplado sobre la naturaleza de las vicisitudes de la vida? Según eso, persiste en estas reflexiones hasta que te las hagas familiares, como un estómago robusto abraza todo género de comida, o como un grande fuego reduce a llama y resplandor todo cuanto le arrojaes.

984 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.448 nota 55; p.449 notas 56.57.

980 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.315 notas 8.9.

981 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.351 nota 77; p.352 notas 78.79.

982 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.353 notas 80.81.

983 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.414 notas 1.2.3; p.415 notas 3.4; p.416 notas 5.6.7.

LIBRO XI

985 XVIII. Pero es digno de mayor examen lo siguiente: en primer lugar, cuál sea la conexión que yo tengo con los mismos hombres, ya porque hemos nacido para ayudarnos recíprocamente; ya porque yo por otro título especial les estoy obligado, habiendo sido encargado de conducirlos, como el morueco guía al rebaño y el toro la vacada. Luego después remonta más alto la consideración, que, si los átomos no reinan, todo por consiguiente lo gobierna la naturaleza; si esto es así, lo inferior se hizo por causa de lo superior, y las cosas sobresalientes, las unas por razón de las otras.

986 En segundo lugar, qué tales son a sus mesas, en sus casas, en sus camas y lo demás. Pero reflexiona con particularidad en qué necesidad tan dura las ha puesto su mismo modo de pensar, y con cuánta ostentación y pagados de su dictamen prosiguen en sus errores.

En tercer lugar, que si estos ejecutan eso con la rectitud debida, no es razón que nos indignemos contra ellos; pero si no obran rectamente, ya se ve que lo hacen sin plena libertad y por su ignorancia. Pues todo hombre, del mismo modo que, mal de su grado, carece de la verdad, así también se halla falto del conocimiento con que debe portarse con cada uno según lo merece; por eso llevan con impaciencia el oírse llamar injustos, ingratos, avaros, y, en una palabra, faltos de caridad para con el prójimo.

En cuarto lugar, que tú también cometes muchos errores, y eres otro tal como ellos; y aunque te abstienes de caer en ciertas faltas, con todo, tienes en tu interior una tácita disposición para hacerlas, bien que por cobardía, o por el qué dirán, o por otro fin siniestro dejes de incurrir en semejantes delitos.

987 En quinto lugar, que tú no estás bien cierto y seguro si ellos pecan o no; porque muchas cosas se ejecutan por vía de providencia, o sea, razón de economía; y sin duda es necesario enterarse primero de muchas particularidades, para que uno pueda echar el fallo sobre una acción ajena.

En sexto lugar, que cuando te indignares sobre manera, o recibieres algún pesar, debes acordarte de que la vida de los hombres es momentánea, y que dentro de poco todos desapareceremos.

985 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.488 nota 40.41.45; p.489 nota 42.

986 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.490 notas 43.44.45; p.491 nota 46.

987 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.492 notas 47.48; p.493 nota 49; p.494 nota 50; p.495 notas 52.53; p.496 notas 54.55.56.

En séptimo lugar, persuádate que no son las acciones ajenas las que nos inquietan, puesto que ellas se quedan allá dentro del alma del otro; sino que realmente son nuestros modos de opinar: depónlos, pues, de tu imaginación, y resuélvete a echar de ti todo ese juicio formado, como si hubiera sido cerca de una cosa en la realidad grave; y con eso sobre la marcha se te habrá ido la cólera. Pero ¿cómo me lo quitaré de la cabeza? Haciéndote la cuenta que aquello no te causó infamia: porque si no fuese verdad que lo infame sólo es mal a quien lo comete, sería necesario que tú sin culpa tuya pecases en infinitas cosas; que fueses un ladrón y un malhechor rematado.

988 Lo octavo, que la ira y el dolor, concebidos por la culpa ajena, nos acarrearán más grave daño, del que nos podrían causar aquellas mismas faltas por las cuales nos irritamos y resentimos.

Lo nono, que la mansedumbre, si fuera natural, sin afectación ni fingimiento, será invencible. Porque ¿qué te podrá hacer el hombre más insolente, si tú perseveras siéndole benévolo? ¿Y si lo permitieren las circunstancias, lo exhortares con mansedumbre; y en aquella misma ocasión en que intentare hacerte mal, lo amonestares con mucha paz, dándole el desengaño siguiente?: ¡No, hijo mío, no; para otro fin hemos nacido: tú a mí no me acarreas mal alguno; a ti sí que te perjudicas, hijo mío! Haciéndole también ver con discreción, y en general, que ni las abejas suelen proceder así, ni otra especie de animales, por naturaleza sociables, se porta de esa manera; conviene, pues, hacerlo sin ironía ni imperio; antes bien, con un amor muy sincero y un ánimo nada exasperado; ni menos como maestro que reprende en público, ni con el fin de causar admiración a quien estuviere a su lado; sino como si le hablastes a solas, por más que algunos otros se hallen presentes.

989 Ten presente en tu memoria estos nueve capítulos, como otros tantos dones recibidos de las Musas; y empieza alguna vez, mientras te dura la vida, a ser de veras hombre; pero igualmente debes guardarte de enojarte contra los hombres que de adularlos, pues ambas cosas violan el derecho de sociedad y causan infinito daño al público. Mas contra la ira debes tener pronta la reflexión de que no es propio de un hombre el enojarse; antes bien, así como es más humano, también es más varonil el ser manso y sosegado; participando éste de gran vigor, resistencia, fortaleza; no aquél, que se impacienta, y da por ofendido; porque cuanto más uno se acerque a la inmunidad y exención de pasiones, serán tanto mayores sus fuerzas. Y, a

989 DÍAZ DE MIRANDA, o.c., p.497 nota 58; p.498 notas 59.60; p.499 nota 61.

la verdad, al modo que la tristeza es propia de un ánimo débil, así también lo es la ira, pues uno y otro son heridos y se dan por vencidos de semejantes pasiones.

Pero, si quieres, puedes también recibir del presidente de las Musas el décimo regalo: a saber, que es propio de un maniático el pretender que no pequen los malos, porque esto es desear un imposible; pero el consentir que ellos sean tales como los demás, y al mismo tiempo querer que no te perjudiquen a ti en cosa alguna, ésa es una pretensión inicua y tirana.

SEXTO EMPIRICO

(S.II-III)

OBRAS: Ἀντιρρησέων (*De las contradicciones*, contra los dogmáticos); Πρὸς μαθηματικούς (*Contra los matemáticos*); Πυρρωνείων ὑποτιπώσεων α, β' γ' (*Primero, segundo y tercero de Hipotiposis pirrónicas*).

EDICIÓN CITADA: *Los tres libros de Hipotiposis pirrónicas de Sexto Empírico*, traducidos del griego y adicionados de tres apéndices, por L. GIL FAGOAGA (Editorial Reus, Madrid 1926).

BIBLOGR. GEN.: CH. L. STOUGH, *Greek Skepticism, A Study on Epistemology* (Los Angeles 1969) p.106-147 (bibliogr., p.161-164); L. GIL FAGOAGA, *Los tres libros de Hipotiposis pirrónicas de Sexto Empírico* (Madrid 1926); W. HEINZ, *Studien zu Sextus Empiricus* (Halle 1932); P. COUSISSIN, *L'origine et l'évolution de l'ἑποχή*: Rev. des Étud. grecques 42 (1929) 373-397; M. DE PATRICK, *The Greek Sceptics* (Nueva York 1929); R. CHISHOLM, *Sextus Empiricus and modern Empiricism*: Phil of Science 8 n.3 (1941) 371-384.

Los tres libros de Hipotiposis pirrónicas

I

IV. Qué es escepsis

990 Es, pues, la facultad *escéptica* o especulativa que opone por cualquier *tropo* fenómenos y noumenos, con la cual venimos, mediante el equilibrio de las cosas y las razones opuestas, primero en efecto, a la *epojé* o abstención; tras esto, empero, a la ataraxia. La llamamos "facultad", no artificiosamente, sino simplemente en cuanto poder. Tomamos ahora los "fenómenos" como lo sensible, pues les oponemos lo inteligible. El "por cualquier tropo" puede adaptarse a la facultad, para que aceptemos simplemente, como hemos dicho, el nombre de facultad, y al "que opone fenómenos y noumenos"; pues, dado que los oponemos con variedad, ora fenómenos a fenómenos, ora noumenos a noumenos, ora oponiéndoles alternativamente, decimos "por cualquier tropo", para que se contengan todas las antítesis, o "por cualquier tropo fenómenos y noumenos", para que no indagemos cómo aparecen los fenómenos ni cómo se entienden los noumenos, sino que los tomemos simplemente. Aceptamos las razones "opuestas", de ningún modo por la afirmación y

la negación, sino simplemente en lugar de pugnantes. Llamamos "equilibrio" a la igualdad en crédito y en desconfianza, de suerte que ninguna de las razones pugnantes se anteponga a otra como más fidedigna. "Epojé" es el estado de la mente en que ni negamos ni establecemos cosa alguna. "Ataraxia" es la tranquilidad y serenidad del alma. Mas como a la *epojé* sigue la ataraxia juntamente, lo advertimos en lo relativo al fin.

V. Acerca del escéptico

991 Mas también el filósofo pirrónico se refiere virtualmente a la noción de la dirección escéptica, pues es la que participa de esa facultad.

VI. Acerca de los principios de la esceptis

992 Declaramos, en efecto, que el principio causal de la escéptica es la esperanza de alcanzar la ataraxia. Pues los hombres más ingeniosos, turbándose de la anomalía de las cosas y dudando a cuáles de ellas conviene más asentir, vinieron a investigar qué sea verdadero en las cosas y qué falso, a fin de alcanzar la ataraxia por la decisión de esto. Pero el principio de constitución de la escéptica es, con prioridad, que a toda razón se opone otra razón equivalente; pues, a partir de esto, estimamos arribar a que no se dogmatiza.

VII. Si el escéptico dogmatiza

993 Mas decimos que el escéptico no dogmatiza, no en aquella significación del dogma según la cual dicen algunos que es dogma la más común aprobación de alguna cosa (pues el escéptico asiente a las *pasiones* que se imponen a la fantasía; por ejemplo: no puede decir que siente calor o frío el que cree que no siente calor o frío), sino que decimos que no dogmatiza en cuanto dicen algunos que es dogma el asentimiento a alguna de las cosas oscuras que se indagan en las ciencias (pues a ninguna de las oscuras asiente el pirrónico). Ni aun, empero, al proferir acerca de las oscuras las fonaciones escépticas, como la "nada más", la "nada determino" o cualquiera de las otras, de las cuales hablaremos posteriormente, dogmatiza. Pues el que dogmatiza pone, en efecto, como existente la cosa aquella que se dice dogmatizar; mas el escéptico no establece estas locuciones en modo alguno como existentes, porque sospecha que, así

992 GIL FAGOAGA, o.c., p.251.

993 GIL FAGOAGA, o.c., p.257.

como la fonación "todo es falso" dice que también ella misma, con las otras, es falsa, y análogamente la "nada es verdadero", así también la "nada más" dice que ella misma, con las otras, no es más, y por eso, con las otras, se circunscribe ella misma. Y lo propio decimos sobre las restantes voces escépticas. Pero si el que dogmatiza pone como existente aquello que dogmatiza, mas el escéptico profiere sus fonaciones de manera que se circunscriben por sí mismas virtualmente, no se puede decir que dogmatiza su enunciación. Dice que lo principal en la pronunciación de estas fonaciones es lo que le aparece, y declara su pasión sin dogmatizar, no asegurando nada de los sujetos del exterior.

VIII. Si el escéptico tiene secta

994 Mas de un modo semejante nos conducimos también al plantearnos si tiene secta el escéptico. Pues si se dice, de fijo, que secta es la inclinación a numerosos dogmas que guardan consecuencia consigo y con los fenómenos y se llama dogma el asentimiento a una cosa oscura, diremos que no tiene secta. Pero, si se afirma que secta es la dirección que concluye cierto razonamiento en vista del fenómeno, mostrando por esta razón cómo parece que se vive rectamente (tomando el *rectamente* no sólo por lo que toca a la virtud, sino con más sencillez) y teniendo a poder abstenerse, diremos que tiene secta. Pues seguimos cualquier raciocinio que nos muestre, en vista del fenómeno, vivir según la costumbres patrias y las leyes, y las conductas y las pasiones propias.

IX. Si el escéptico profesa la fisiología

995 Cosa parecida, empero, decimos asimismo al indagar si el escéptico ha de profesar la fisiología; pues, ciertamente, respecto al pronunciarse con firme persuasión acerca de algo de lo que en la fisiología se dogmatiza, no profesamos la fisiología; mas en vista de que a toda razón puede oponerse otra razón equivalente, y de la ataraxia, tocamos la fisiología. Y así tratamos la parte lógica y la ética de la que se dice filosofía.

X. Si los escépticos rechazan los fenómenos

996 Mas los que dicen que los escépticos rechazan los fenómenos, parécenme no haber entendido nuestra razones. Pues no

995 GIL FAGOAGA, o.c., p.285.

996 GIL FAGOAGA, o.c., p.250.255.

subvertimos aquello que en la fantasía pasiva nos conduce involuntariamente al asentimiento, como antes decíamos; mas eso son los fenómenos. Cuando, empero, inquirimos si es tal el sujeto cual aparece, concedemos lo que aparece e indagamos, no acerca del fenómeno, sino acerca de aquello que se dice del fenómeno; mas esto difiere de indagar acerca del fenómeno mismo. Por ejemplo: nos parece que la miel sabe dulce (concedemos esto, porque nos sabe dulce sensiblemente), mas indagamos si es asimismo dulce según el razonamiento; lo cual no es el fenómeno, sino lo que se dice del fenómeno. Y si argüimos razones frente a los fenómenos, no las proponemos queriendo desechar los fenómenos, sino para mostrar la precipitación de los dogmáticos; pues si tan engañoso es el discurso que casi defrauda los fenómenos de nuestros ojos, ¿cuánto no interesa mirarle en lo oscuro con desconfianza para no precipitarnos siguiéndole?

XI. Acerca del contenido de la escéptica

997 Que, empero, asentimos a los fenómenos, es manifiesto por lo que decimos acerca del criterio de la dirección escéptica. Mas el criterio se expresa doblemente: el que se acepta en crédito de la realidad o irrealdad, acerca del cual hablaremos en el tratado contradictorio, y el del obrar, siguiendo al cual, en la vida, ora obramos, ora no, del cual tratamos ahora. Decimos, pues, que el criterio de la escuela escéptica es el fenómeno, que puede llamarse asimismo la *fantasía*, pues lo que yace en la convicción y en la pasión involuntaria es ininvestigable. Porque nadie verosímilmente contendrá sobre que aparece tal o cuál el sujeto, sino que se indaga si es tal cual aparece. Luego, atendiendo a los fenómenos en la observancia propia de la vida, vivimos sin dogmatizar, ya que podemos ser totalmente inactivos. Mas parece que la misma observación vital de cuatro partes, y una reside en la sugestión de la naturaleza; otra, en la exigencia de las pasiones; otra, en el rendimiento de las leyes y costumbres; otra, en la instrucción de las artes. En la sugestión natural, según la cual somos sensitivos e inteligentes; en la exigencia de las pasiones, según la cual el hambre nos guía al alimento, la sed a la bebida; en el rendimiento de las costumbres y las leyes, según el cual aceptamos como bueno el ser pío en la vida y como malo el ser impío, y en la instrucción de las artes, según la cual no somos ineficaces en las artes que adoptamos. Mas decimos todo esto sin dogmatizar.

XII. Cuál sea el fin de la escéptica

998 Consecuente con esto puede ser también tratar acerca del fin de la dirección escéptica. Es, pues, fin aquello en gracia de lo cual todo se hace o se medita, mas ello mismo en virtud de nada, o la última de las cosas deseadas. Hasta ahora, empero, decimos que es el fin del escéptico, en lo opinable, la ataraxia, y, en lo necesario, la *metropatía* o moderación de las pasiones. Pues teniendo que empezar a filosofar, para alcanzar la ataraxia, por juzgar las fantasías y comprender cuáles son las verdaderas y cuáles falsas, cayó en la equilibrada discrepancia, no pudiendo resolver la cual, se abstuvo; mas el mismo que se hubo abstenido, siguió a poco trecho, en lo opinable, la ataraxia.

Pues el que, en efecto, cree que algo es por naturaleza bueno o malo, se agita de todo; y cuando no tiene presente lo que opina que es bueno, se estima perseguido por lo naturalmente malo y ansía lo bueno según lo presume; habiendo obtenido lo cual, incurre en muchas agitaciones, ya que se agita fuera del corazón y desmedidamente, y, temiéndose un cambio, pone en práctica todo por no desechar lo que opina que es bueno. Mas el que no distingue respecto a lo bueno o malo por naturaleza, nada huye ni persigue intensamente; por eso tiene ataraxia. Lo que, en efecto, se cuenta del pintor Apeles, eso acaeció al escéptico. Pues dicen que, pintando aquél un caballo, de tal modo se frustró, que desesperó y arrojó contra el diseño la esponja en que dejaba los colores del pincel; mas tocada ésta de la espuma del caballo, hizo la copia.

999 También los escépticos, ciertamente, esperaban alcanzar la ataraxia diciendo la anomalía de los fenómenos y nóúmenos; pero, no pudiendo hacer esto, se abstuvieron, y a los que se abstuvieron, cual fortuitamente, siguió a poco trecho la ataraxia como la sombra del cuerpo. No estimamos, de fijo, que el escéptico esté tranquilo con todo, sino que decimos que se inquieta con lo que se impone, pues convenimos en que también a veces padece frío, sed y algo de tal suerte. Pero en esto, asimismo, los ignorantes están sujetos a dos inquietudes: por las pasiones mismas y, no menos, por creer que estas turbaciones son naturalmente malas; mas el escéptico, desechando la creencia de que cada una de ellas sea mala como en su naturaleza, se abandona más moderadamente a ellas. Por esto precisamente decimos que, en lo opinable, es la ataraxia fin del escéptico y, en lo necesario, la metropatía. Mas algunos de los escépticos reputados añadieron asimismo a esto la *epojé* en las indagaciones.

XIII. *Acerca de los tropos generales de la epojé*

1000 Mas, ya que decíamos que a la *epojé* acerca de todo sigue la ataraxia, puede ser consecuente decir cómo llega a nosotros la *epojé*. Viene, pues, la misma, como más generalmente se diría, por la antítesis de las cosas. Oponemos, empero, o fenómenos a fenómenos, o noumenos a noumenos, o alternativamente. Por ejemplo, fenómenos a fenómenos, cuando digamos: "la misma torre, de lejos, aparece, en efecto, redonda; más de cerca, cuadrada"; noumenos a noumenos, cuando, al que instituya que existe providencia por el orden de los cielos, oponemos que muchas veces los buenos son de fijo desdichados; mas los malos, felices, y colijamos por esto que no existe la providencia; noumenos a fenómenos, de la manera que Anaxágoras, al que estableciera que la nieve es blanca, oponía que la nieve es agua congelada, mas el agua es negra, luego también la nieve es negra.

1001 Según otro concepto, empero, oponemos, ya lo presente a lo presente, al modo de lo antedicho; ya lo presente a lo pasado o a lo venidero; por ejemplo: cuando alguien nos proponga un razonamiento que no podamos resolver, diremos contra el mismo que, así como antes de nacer, el que introdujo la secta que profese, aún no parecía que era firme su razonamiento, mas yacía como en su naturaleza, así también es posible que el discurso contrario al ahora por ti propuesto yaga, ciertamente, como en su naturaleza, pero que aún no nos aparezca; de suerte que todavía no es preciso que asintamos el razonamiento que parece ser ahora vigoroso. Mas, para que estas antítesis recaigan en nosotros más precisamente, expondré también los tropos por los cuales se colige la *epojé*, no asegurando de la cantidad ni de la fuerza de los mismos, pues es posible que también ellos sean quebradizos y en número mayor que los que se van a enumerar.

XIV. *Acerca de los diez tropos*

1002 ... Por tanto, dado que la propensión y la aversión están en el placer y el desagrado, y el placer y el desagrado residen en la sensibilidad y la fantasía, cuando unos apetecen y otros aborrecen las mismas cosas, es consecuencia para nosotros presumir que no son excitados con semejanza por ellas, puesto que las apetecerían o aborrecerían semejantemente. Empero, si lo mismo excita diversamente en orden a la diferencia de los

hombres, también según esto se insinúa verosímilmente la *epojé*, pudiendo decir tal vez nosotros lo que cada uno de los sujetos parece como en cada diferencia, pero no siendo posible declarar que sea como en su naturaleza. Pues o creeremos a todos los hombres, o a algunos. Pero si a todos, en efecto, intentaremos lo imposible y admitiremos los opuestos; y si a algunos, digamos a cuáles conviene asentir, pues sin duda el platónico dirá que a Platón, mas el epicúreo a Epicuro y análogamente los demás, y de esta manera, rebelándose irresolublemente, nos llevarán de nuevo hacia la *epojé*. El que diga, empero, que conviene asentir a la mayoría, propondrá algo pueril, ya que nadie puede visitar a todos los hombres y discernir lo que place a los más, y que es posible que en algunas razas que no conocemos esté en la mayoría lo entre nosotros raro y lo que convenga a los más de nosotros sea peregrino; por ejemplo, que los más no sientan dolor picados de las tarántulas, aunque algunos excepcionalmente lo padezcan. Y lo análogo sobre el resto de las antedichas complexiones. Así, pues, por la diversidad de los hombres, es necesario inducir la *epojé*.

1003 Mas cuando algunos dogmáticos orgullosos dicen que precisen preferirles a los demás hombres en la decisión de las cosas, sabemos asimismo que es absurda su pretensión (pues son ellos parte también en la contienda, y si, preferiéndolos, juzgasen así los fenómenos, antes de haber comenzado el juicio arrebatarían lo que se investiga, arrogándose la decisión); pero, con todo esto, a fin de que lleguemos también a la *epojé* estableciendo el discurso sobre un hombre, sobre aquél, verbi gracia, entre ellos, que sueña ser sabio, emprendemos el tropo tercero en orden. Le llamamos, empero, el de la diferencia de los sentidos. Que difieren los sentidos entre sí, es manifiesto. Así las pinturas, a la vista, parecen tener depresiones y prominencias, y no, ciertamente, al tacto. Y la miel parece para unos, en efecto, dulce a la lengua, mas desagradable a los ojos; es, pues, imposible decir qué sea de entrambas cosas, agradable o desagradable. Y semejantemente sobre el ungüento, pues de fijo deleita el olfato, más desabre el gusto; y el euforbio, dado que es molesto a los ojos, inofensivo, empero, a todo el resto del cuerpo, no podremos decir qué sea realmente como por su propia naturaleza de entrambas cosas, inofensivo para los cuerpos o molesto. Y el agua de lluvia es, efectivamente, saludable para los ojos; mas irrita a la arteria y el pulmón, así como el aceite, no obstante suavice la superficie. El torpedo marino, aplicado por sus extremos, produce entumecimientos, mas por el resto del cuerpo se aplica sin molestia. Por lo que

ciertamente no podemos decir cuál sea cada una de estas cosas según su naturaleza, aunque sea posible anunciar como aparecen cada vez.

1004 ... Es discurso quinto el referente a las posiciones, las distancias y los lugares, pues también respecto a cada uno de ellos aparecen diferentes las mismas cosas: por ejemplo, el mismo pórtico, visto desde un extremo, aparece, en efecto, acortado, mas desde el medio, del todo simétrico; y la misma nave, de lejos, aparece pequeña y fija; de cerca, grande y semoviente; y la misma torre aparece de lejos redonda, en efecto; empero, de cerca, cuadrangular. Esto, ciertamente, tocante a las distancias; mas en orden a los lugares, porque la luz de las lámparas, al sol, aparece fusca; mas en la obscuridad, brillante; y el mismo remo, en el mar, quebrado; fuera del mar, derecho; y el huevo, tierno en el pájaro, duro en el aire; y el lincurio, líquido en el lince; en el aire, duro; y el coral, blando en el mar, duro en el aire; y la voz aparece que es una en la siringa, otra en el aules, otra en el aire simplemente. Pero en orden a las posiciones, porque la misma pintura, tendida, aparece llana; un poco inclinada, semeja tener depresiones y prominencias; y los cuellos de las palomas aparecen distintos en color según sus varias inflexiones.

1005 Consiguientemente, dado que todos los fenómenos se observan en algún lugar y desde alguna distancia y en alguna posición, cada uno de los cuales ocasiona gran variedad tocante a las fantasías según hemos advertido, no sería necesario también por este tropo advenir a la *epojé*. Porque, asimismo, quien pretenda preferir algunas de estas fantasías, acometerá imposibles. Pues si establece la enunciación simplemente y sin demostración, será indigno de crédito; mas, si quisiere servirse de demostración, si dijere en efecto que la demostración es falsa, se destruiría a sí mismo; mas, diciendo que la demostración es verdadera, se requerirá demostración de que aquella es verdadera, y de esta otra, puesto que también ella es preciso que sea verdadera, y hasta lo infinito. Mas es imposible acumular infinitas demostraciones; luego no podrá preferir con demostraciones fantasía a fantasía. Pero si no es posible con demostración ni sin demostración que nadie pueda decir las antedichas fantasías, se colige la *epojé*, pudiendo acaso decir nosotros, en efecto, cómo aparece cada cosa en tal posición, a tal distancia o en tal lugar; pero siendo imposible por lo antedicho declarar cuál sea como en su naturaleza.

1006 Es tropo sexto el referente a las mixtiones, conforme

al cual concluimos que, puesto que ninguno de los sujetos nos acaece por sí mismo, sino con algún otro, podrá decirse quizá cuál es la mezcla de lo externo y aquello unido a lo cual se observa, mas no podemos declarar cuál sea el sujeto externo distintamente. Que, empero, nada de lo externo se ofrece de por sí, sino siempre con otra cosa, y que se observa diverso según ésta, creo yo que es evidente. Así nuestro color se ve uno en el aire caliente, otro en el frío, y no podemos decir cuál es nuestro color en la naturaleza suya, sino cómo se observa en cada uno de aquéllos. Y la misma voz aparece una con el aire raro, otra con el denso; y los perfumes son mucho más estimulantes en el baño y al sol que en el aire frío; y el mismo cuerpo es liviano, ciertamente, sumergido en el agua; pesado, empero, en el aire. Mas para que asimismo nos apartemos de la mixtión externa, nuestros ojos tienen en sí túnicas y humores; luego lo visible, ya que no se percibe sin éstos, no será comprendido con exactitud, pues percibiremos la mezcla; y por eso los ictericos ven todo amarillo, y los que tienen hiposfagma, sanguíneo. Y, puesto que la misma voz parece una en los lugares despejados, otra en los estrechos y tortuosos, y una en el aire puro, otra en el viciado, verosímil es que no percibimos la voz con nitidez; porque los oídos son tortuosos y angostos y están contaminados de vaporosas exhalaciones que se dice que llegan de las regiones de la cabeza. Por otra parte, dado que en las fosas nasales yacen materias y en los puntos del gusto, percibimos con ellas lo que se gusta y lo que se huele, pero no distintamente. De suerte que, por las mixtiones, los sentidos no perciben cómo son exactamente los sujetos del exterior.

1007 Pero tampoco la mente, sobre todo porque sus guías, los sentidos, se engañan; mas acaso también ella efectúa alguna mezcla peculiar con relación a lo que se anuncie por los sentidos; pues en torno a cada uno de los lugares en que opinan los dogmáticos que está la mente, observamos que yacen ciertos humores, ya se la quiera establecer en el encéfalo, ya en el corazón, ya ciertamente en cualquiera otra parte del animal. Luego también, según este tropo, vemos que nada pudiendo decir acerca de la naturaleza de los sujetos de fuera, nos es necesario abstenernos.

1008 Decíamos que era séptimo tropo el referente a las cantidades y preparaciones de los sujetos, llamando comúnmente preparaciones a las composiciones. Que, empero, también según este tropo nos es forzoso abstenernos acerca de la naturaleza de las cosas, es evidente. Así, por ejemplo, las raeduras del

cuerno de la cabra, observadas simplemente y fuera de composición, aparecen blancas, ciertamente; compuestas, empero, en la existencia del cuerno, se observan negras. Y las limaduras de la plata, estando aparte, aparecen en efecto negras; mas, con el todo, se perciben como blancas. Y los trozos de la piedra tenariense, de fijo se ven blancos cuando bruñidos; mas en bloque, aparecen amarillentos. Y esparcidas las arenas unas de otras, aparecen ásperas; compuestas en montón, excitan la sensibilidad suavemente. Y si se toma el eléboro seco y veloso, produce, en efecto, sofocación; mas estando en forma de harina de cebada, de ningún modo. Asimismo el vino, bebiéndose mesuradamente, nos fortalece, ciertamente; pero tomando mucho, relaja el cuerpo. Y el alimento, de un modo análogo, revela diversa eficacia según su cantidad, pues a menudo, por haberse tomado mucho, apura el cuerpo con aepsias y dolencias biliosas. Podremos, por consiguiente, también aquí decir cómo es lo diminuto del cuerpo y cómo lo que se compone de muchas partes diminutas; y cuál es la partícula argétea, cuál el compuesto de muchas partículas; y cuál la piedra tenariense menuda, cuál el compuesto de muchas pequeñas; y sobre las arenas y el eléboro, y el vino y el alimento, lo relativo; pero de ningún modo la naturaleza de las cosas en sí mismas, dada la anomalía de las fantasías en orden a las composiciones. Pues, en general, parece que lo útil deviene nocivo ante su uso en cantidad desmedida, y lo que parece ser pernicioso tomando en demasía, escasamente no daña...

XIV. *Acerca de los silogismos*

1009 ... Esta proporción, pues, "todo hombre es animal", se confirma inductivamente por lo particular; pues porque, siendo Sócrates hombre, es también animal, y análogamente Platón y Dión y cada uno de los particulares, parece que es posible asegurar también que todo hombre es animal; de suerte que, si alguno de los particulares pareciese opuesto a los demás, no sería sana la proposición general; verbigracia: puesto que la mayoría de los animales mueven la mandíbula inferior, pero sólo el cocodrilo la superior, no es verdadera la proposición "todo animal mueve la mandíbula inferior". Ahora bien, cuando digan: "todo hombre es animal; pero Sócrates es hombre; luego Sócrates es animal", pretendiendo colegir de la proposición general "todo hombre es animal" la proposición particular "luego Sócrates es animal", la cual es confirmante de la proposición

general, caemos conforme al modo inductivo, según hemos notado, en el argumento dialelo, ya que confirman inductivamente la proposición general mediante cada una de las particulares; mas coligen cada una de las particulares de la general. Y de un modo similar en este argumento: "Sócrates es hombre; pero ningún hombre es cuadrúpedo; luego Sócrates no es cuadrúpedo", pretendiendo, en efecto, confirmar inductivamente la proposición "ningún hombre es cuadrúpedo" por las particulares, mas queriendo deducir cada una de las particulares de la "ningún hombre es cuadrúpedo", inciden en la duda del dialelo...

XV. *Acerca de la inducción*

1010 Fácil de refutar estimo que es también el modo de la inducción. Pues, ya que pretenden afianzar por ella lo general partiendo de los particulares, harán esto recorriendo, o todos los particulares, o algunos. Pero si algunos, será insegura la inducción, pudiendo contradecir a lo general algunos de los particulares preteridos en la inducción; pero si todos, acometerán lo imposible, siendo infinitos los particulares e indefinidos. Así, pues, de lo uno y lo otro, creo yo, resulta que la inducción vacila.

PLOTINO

(204-269)

OBRAS: Ἐννεάδες (*Enéadas*).EDICIÓN CITADA: *Plotino, Enéadas*. Traducción del griego, prólogo y notas de J. A. MÍGUEZ (Edit. Aguilar, Buenos Aires 1955-1967).

BIBLIOGR. GEN.: B. MARIËN, *Bibliografia critica degli studi plotiniani*, en V. CILENTO, *Enneadi III* (Bari 1949); V. CILENTO, *Plotino, Enneadi, Versione et commentario*, 4 vols. (Bari 1947-1949); P. HENRY, *Études plotiniennes* (París 1938-1941); R. ARNOU, *Praxis et Theoria. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin* (III 8) (París 1921); ID., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, deux. éd. revu et corrigée (Roma 1967) p.7-13; E. BRÉHIER, *Plotin, Ennéades*, texte établi et traduit, 6 tomos en 7 vols.: Les Belles Lettres (París 1924-1938) p.I-XLV; ID., *La philosophie de Plotin*, deux. éd. (París 1961); J. A. MÍGUEZ, *Plotino, Enéadas*. Traducción del griego, prólogo y notas (Madrid-Buenos Aires-México 1955-1967); C. CARBONARA, *La filosofía de Plotino*, 2 vols. (Roma 1938, 1939); L. SWEENEY, *Basic Principles in Plotinus's philosophy*: *Gregorianum* 42 (1961) 506-516; E. BRÉHIER, *Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*: *Bulletin de l'Association Guillaume Boudé* (1924) 25-33; J. TROUILLARD, *La genèse du Plotinisme*: *Rev. phil. Lov.* 53 (1955) 468-481; ID., *La procession plotinienne* (París 1955); *Le néoplatonisme. Colloque international du Centre national de la recherche scientifique* 1969 (París 1971); J. L. FISCHER, *La signification philosophique du néoplatonisme. Le néoplatonisme* p.147-150; A. SOULIGNAC, *Actualité du néoplatonisme. Le néoplatonisme* p.147-150; W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus* (Londres 2^a 1952); A. BONETTI, *Studi intorno alla filosofia di Plotino*: *Riv. Fil. neosc.* 63 (1971) 487-511; M. DE GANDILLAC, *La Sagesse de Plotin* (París 1952); J. IGAL, *La génesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino* (V 1,7,4-35): *Emerita* 39 (1971) n.1 p.129-157; ID., *Commentaria in Plotini de bono sive uno* (Enn. VI 9): *Helmántica* 22 (1971) 273-304; V. CILENTO, *Plotino. Paideia antignostica*. Ricostruzione d'un unico scritto di ENNEADI III 8; V 8,5; II 9. Introduzione e Commento (Florenza 1971); H. R. SCHWEITZER, *Enziclop. Pauly-Wissowa* XXI (1955) col.471-592.

Enéadas

ENÉADA PRIMERA

I (53)*

Sobre lo que sean los seres vivientes y el hombre

1011 3. Tendremos que determinar ahora, fijándonos en el alma encarnada, si existe antes de existir el cuerpo o bien solamente en él, pues de éste y del alma está formado el todo que llamamos animal. Si el alma se sirve del cuerpo como de un mero instrumento, entonces, claro es, no se ve forzado a recibir en sí misma los cambios del cuerpo del mismo modo que los artesanos no experimentan ellos mismos las alteraciones de sus útiles de trabajo. Posiblemente se dé en el alma la sensación, ya que es preciso que conozca por la sensación los cambios del cuerpo para servirse de él como de un instrumento; ver, por ejemplo, es servirse de los ojos, y la visión puede acarrear males, penas y sufrimientos y todo lo que normalmente acontece al cuerpo; incluso se experimentarán deseos atendiendo solícitamente al cuidado del órgano. Mas ¿cómo pasarán estas pasiones del cuerpo al alma? Porque no hay duda de que un cuerpo transmite sus propiedades a otro cuerpo, pero, ¿y al alma? Pues acabamos de afirmar que un ser es partícipe de la pasión de otro y, naturalmente, mientras el alma se sirve del cuerpo y éste se comporta como instrumento de ella, ambos han de permanecer separados. A esto se viene si se concede que el alma dispone del cuerpo.

1012 Ahora bien, antes de haber llegado a dicha conclusión por medio del razonamiento filosófico, ¿qué es lo que ocurría? Realmente, estaban unidos cuerpo y alma. Su unión tendría que ser una de éstas: o una cierta mezcla o una especie de entrelazamiento, o es el alma como una forma inseparable del cuerpo o como una forma que solamente le posee y le gobierna al igual que el piloto a la nave, o bien una parte del alma tiene ese papel y la otra desempeña otro; esto es, una se mantiene separada del cuerpo, usando de él, y otra está mezclada al mismo cuerpo y en la misma disposición instrumental. La filosofía torna esta parte a la primera y la separa del cuerpo, según las necesi-

* El número entre paréntesis indica el puesto que ocupa el capítulo en el orden cronológico de composición.

1011-1014 BRÉHIER, *Enn.* I p.35-37; P. PABST, *Enn.* 1.1-6; *Philologus* 43 (1884) 662-677; CILENTO, o.c., I p.304.305.

dades lo exijan, a fin de que no constituya precisamente una necesidad absoluta tenerle siempre a su servicio.

1013 4. Pues bien, los damos ya por mezclados. En virtud de tal unión, el elemento peor, en este caso el cuerpo, mejora, y el elemento mejor, el alma, empeora; el cuerpo mejora por su participación en la vida y el alma empeora porque le alcanza la muerte y la sinrazón. Pero ¿de qué modo un alma a quien se desposee de la vida puede recibir la facultad de sentir? Por el contrario, el cuerpo que recibe la vida participa con ello de la sensación y de los cambios que ella origina. Por tanto, tendrá deseos—y gozará con las cosas que desea—e, igualmente, experimentará temor por sí mismo, pues llegará un momento en que no disfrutará de los placeres y se corromperá.

1014 Tratemos de descubrir, por lo pronto, el modo de unión del alma y del cuerpo, que cae dentro de lo posible sea tanto como hablar de la unión de la línea con el color blanco, esto es, de una naturaleza con otra distinta. El entrelazamiento, desde luego, no produce igualdad de sentimientos entre las cosas entrelazadas, que pueden permanecer insensibles; y el alma, además, repartida por todo el cuerpo, quizá no experimentase los cambios de éste, lo mismo que ocurre con la luz, especialmente si se la considera entrelazada con la totalidad que atraviesa. Por estar entrelazada, el alma no experimentará las pasiones del cuerpo, ya que puede ser en él lo que la forma es en la materia. Mas, siendo como es una substancia, se la considerará en primer lugar, como una forma separada del cuerpo, del cual sobre todo se sirve. Si es como la forma que se da al hierro para producir el hacha, ésta vendrá a ser una unión de forma y materia que obrará según corresponda al hierro así conformado. Sin embargo, debemos atribuir al cuerpo las pasiones comunes con el alma, pero, con todo, al cuerpo natural, orgánico, que posee la vida en potencia. Y si se dice que es absurdo que el alma teja la trama, también lo es que sea ella la que está ansiosa de deseos y la que sufre; mejor será decir esto del cuerpo animado.

2 (19)

Sobre las virtudes

1015 4. Habrá que inquirir ahora si la purificación es lo mismo que la virtud de que hablamos, o si es en realidad su guía, en cuyo caso la virtud irá tras sus pasos. ¿Diremos que

1013 BRÉHIER, *Enn.* I p.39 nota 1.

1015 BRÉHIER, *Enn.* I p.49-50; CILENTO, o.c., I p.305-320.

1016 BRÉHIER, *Enn.* I p.49-50; ARNOU, *Le désir...* p.150.

la virtud es el acto de purificarse o el estado de purificación que con ello se alcanza? Indudablemente, la virtud que está en acto es más imperfecta que el estado mismo, ya que éste es como el fin de aquél. Ahora bien, ese estado de purificación consiste en la separación de todo lo que nos es extraño, en tanto el bien es otra cosa distinta. Ciertamente, si el ser era bueno antes de volverse impuro, parece notorio que la purificación sería suficiente. Lo que quedaría tras ella sería el bien y no la purificación misma. Y eso precisamente es lo que hay que indagar; pero, ¿estaremos seguros de que es el bien la naturaleza subsistente? En verdad, nos inclinamos a excluir tal afirmación, porque entonces el bien existiría en el ser malo. ¿Diremos, pues, que esa naturaleza es sólo buena en apariencia? Porque, por lo pronto, no es apta para permanecer unida a lo realmente bueno, sino que se inclina indistintamente hacia lo bueno y hacia lo malo. El bien de ella no es más que la convivencia con algo afín, y el mal, la unión con sus contrarios. A dicha convivencia convendrá la purificación, y será de hecho posible si se vuelve hacia el bien.

1016 Mas esa conversión, ¿se da después de la purificación? Sin duda, se afirma después de ella. Y ni la virtud misma es otra cosa que lo que resulta de la conversión hacia el bien. Pues ¿qué? Se trata de la contemplación y figuración de lo inteligible, que es puesta y actúa en el alma a la manera como la visión ocular en referencia a su campo visual. Ciertamente, el alma poseía lo inteligible, aunque sin recordarlo; y lo poseía, no en acto, sino como yacente en una región oscura. Para iluminar esta región y conocer que existe en ella misma, conviene que el alma se dirija a algo que la ilumine. Pues verdaderamente el alma no poseía los objetos inteligibles, sino sus huellas, y es necesario, por tanto, que acomode la huella a la propia realidad de la que ella es indicio y señal. Quizá por ello se diga que la inteligencia no le es extraña al alma y no lo es, sobre todo, cuando el alma mira hacia aquélla; porque, si esto no ocurre, entonces sí que le es ajena aun estando presente. Lo mismo acontece a nuestros conocimientos: se nos hacen extraños si nunca los actualizamos mentalmente.

8 (51)

Sobre el origen de los males

1017 7. Ahora toca preguntarse: “¿cómo, si existe el bien, existe también por necesidad el mal? ¿Es acaso por ello

1017 BRÉHIER, *Enn.* I p.111-114.122 notas 3-5; CILENTO, I p.376.

que deba existir la materia en todo el universo?" Necesariamente, el universo se compone de cosas contrarias y no existiría de no existir la materia. "Pues la naturaleza de este mundo resulta de una mezcla de inteligencia y necesidad"; todo cuanto viene a él procedente de Dios, es bueno; el mal, en cambio, proviene de la "antigua naturaleza", o dicho con el lenguaje de (Platón), de la materia que aún no ha sido ordenada.

Mas, si ese universo se debe a Dios, ¿cómo ha de poseer una naturaleza mortal? Naturalmente damos por supuesto que al hablar Platón de "este lugar" se refiere al universo. Con sus palabras: "...ya que habéis nacido, no sois inmortales, pero, sin embargo, por mi intervención no seréis destruidos", parece autorizarnos a decir, con toda razón, que el mal no será destruido. Pero entonces, ¿cómo hemos de huir de él? Indudablemente, "no por el cambio de lugar, sino por la adquisición de la virtud y la separación del cuerpo", pues ello implica también separación de la materia, ya que la coexistencia con el cuerpo es asimismo coexistencia con la materia. (Platón) mismo nos aclara en qué consiste ese estar separado: es un existir en la vecindad de los dioses y en relación con lo inteligible, morada de los seres inmortales.

1018 La necesidad del mal podremos interpretarla así: puesto que el bien no existe solo, necesariamente deberá haber un término a la sucesión que surja de él o, si queremos precisarlo mejor, a todo lo que desciende y se aleja de él; este término será el último de la serie y no engendrará ningún otro ser; de ahí que se le considere justamente como el mal. Hay algo por necesidad después de lo que ocupa el primer lugar; ese algo es un último término, la materia, que nada tiene ya del Bien. Tal es precisamente esa necesidad del mal.

ENÉADA SEGUNDA

3 (52)

Sobre los astros y su actividad

1019 18. ¿Son necesarios, pues, los males en el universo, por seguirse de los seres superiores? Sí lo son, porque si no lo fuesen, el universo sería imperfecto. Muchos de entre ellos, e incluso todos, prestan algún servicio al universo, como ocurre con los animales venenosos, aunque esto se nos oculta la mayoría de las veces. Aun el vicio reporta mucha utilidad y produce

1018 BRÉHIER, *Enn.* I p.11-114; ARNOU, *Le désir...* p.123.

1019-1025 MÍGUEZ, o.c., p.9-38.

1019 MÍGUEZ, o.c., p.89.

cosas hermosas, como, por ejemplo, la belleza de todo producto artificial. Por él nos inclinamos a la prudencia, ya que no nos permite descansar en la seguridad.

Si lo que ahora decimos es justo, el alma del universo debe contemplar los seres mejores y enderezarse siempre hacia la naturaleza inteligible y hacia Dios. Llena y colmada de ellos hasta la saciedad, brota entonces del alma una especie de imagen, ocupa en aquélla su límite más bajo. Esta imagen es precisamente la productora de las cosas, la que ocupa el lugar inferior en la escala de las potencias; sobre ella se encuentra la parte principal del alma, llena de formas que provienen de la inteligencia; y aun por encima quedará situada la inteligencia del demiurgo, que da al alma, que viene después de ella, esas formas cuyas huellas convienen al tercer rango. Se dice, pues, con razón que el mundo es una imagen, reproducida de modo indefinido; la primera y la segunda realidad permanecen inmóviles, y lo mismo puede decirse de la tercera, aunque ésta, por hallarse sometida a la materia, es movida por accidente. En tanto existan una inteligencia y un alma, las razones (seminales) estarán fluyendo hacia la última especie de alma; al igual que en tanto exista el sol, toda luz provendrá de él.

9 (33)

Contra los gnósticos

1020. Nos ha parecido que la naturaleza del Bien es simple y primitiva, porque todo lo que no es primitivo no es simple. Esta naturaleza nada contiene en sí misma y es algo uno que no se diferencia tampoco de lo que llamamos el Uno. Porque el Uno no es algo de lo que se diga a continuación que es uno; cosa que no se dice igualmente del Bien.

Cuando hablemos del Uno o del Bien, conviene que pensemos en una misma naturaleza; si realmente afirmamos que es una, nada en verdad le atribuimos, como no sea para mostrárnosla lo mejor posible a nosotros mismos. Es, así, lo primero, porque nada hay más simple; y es también suficiente, porque no proviene de varias cosas; en otro caso, dependería de todas ellas. Es lo que no se da en otra cosa, porque lo que se da en otra cosa depende siempre de ella. Al no depender de otra cosa, ni darse tampoco en otra cosa o producirse como una combinación, nada habrá necesariamente sobre el Bien. No cabe, pues andar en busca de otros principios, sino poner al

1020 ARNOU, *Le désir...* p.121.123.136.169; MÍGUEZ, o.c., p.143 nota 1; CILENTO, I p.444.

Bien por delante; luego, a continuación de él, a la Inteligencia y a la actividad primera inteligente, y después de la Inteligencia, al alma. Esa es la ordenación según la naturaleza; ni más ni menos que esto se da en la realidad inteligible. Porque si se diese menos tendríamos que afirmar como cosas idénticas al alma y a la Inteligencia, o a la Inteligencia y a lo que es primero. Ahora bien, ya se ha demostrado repetidamente que son cosas diferentes.

1021 2. No contemos, pues, con nada más que las tres hipótesis, como tampoco con esas invenciones accesorias que los seres inteligibles no pueden recibir. Hemos de admitir una inteligencia única, que es siempre la misma, inamovible e imitadora de su padre en la medida de lo posible.

En cuanto a nuestra alma, se comporta así: una parte de ella está siempre cerca de los seres inteligibles, otra, en cambio, mira a lo sensible, y una tercera se sitúa en medio de las otras dos. Se trata, sin embargo, de una naturaleza única, pero con múltiples potencias; unas veces se recoge toda ella en su parte mejor y se une al mejor de los seres, otras veces su parte peor se ve llevada hacia abajo y arrastra consigo a la parte de en medio; porque no es lícito que sea arrastrada toda el alma. Habrá de aceptar, no obstante, esta triste suerte, por el hecho de no permanecer en una región de suma belleza donde sigue todavía el alma que no es una parte de nosotros, ni nosotros una parte de ella. Esa alma hace donación a todo el cuerpo de cuanto él puede recibir de ella, y, sin embargo, el alma continúa inmóvil, inactiva, sin proveer nada por medio del pensamiento, ni tampoco enderezando nada; se limita a contemplar con su maravillosa potencia lo que se encuentra antes de ella. Cuanto más se aplica a la contemplación, tanto más hermosa y fuerte se vuelve. Da todo lo que posee de lo alto a cuantos seres vienen después de ella; como está siempre iluminada, los ilumina a su vez.

1022 8. Preguntarse por qué fue hecho el mundo es lo mismo que preguntarse por qué hay un alma o por qué lo hizo el demiurgo. Esto equivale sobre todo a dar por bueno un principio para lo que existe desde siempre. Y viene a significar después que, luego de haber cambiado, se ha convertido también en causa de su misma obra.

Habrà que mostrar a quienes piensan así—y siempre que lo acepten con buenos sentimientos—cuál es la naturaleza de las cosas; de este modo podrán desvanecerse las censuras que

formulan tan alegremente contra seres dignos de estima, de los que debiera hablarse adecuadamente y con mucha más propiedad. En realidad, no convendría menospreciar el gobierno del universo, dado que manifiesta, en primer lugar, la grandeza de la naturaleza inteligible. Porque si ha llegado a una vida tal que no tiene la inarticulación de la vida de los animales—de los pequeños animales que se producen sin interrupción, noche y día, por la misma sobreabundancia de la vida del universo—, sino que es una vida continua, clara y múltiple, que se extiende por todas partes y manifiesta una extraordinaria sabiduría, ¿cómo no afirmar que se trata de una imagen visible y hermosa de los dioses inteligibles? Si es una imagen, no cabe confundirla con el mundo inteligible, ni está en su naturaleza el serlo; porque, entonces, tampoco sería ya una imagen. Pero es falso afirmar que no guarda semejanza con el original; nada se ha omitido de todo cuanto debe tener una hermosa imagen natural. No es necesario, sin embargo, que esta imagen sea la obra de una mente artística, porque lo inteligible no debe ser la última realidad. Su obra tendrá que cumplirse de dos maneras: de un lado, actuando sobre sí mismo, de otro actuando sobre algo diferente. Convendrá, pues, que haya algo después de él, ya que si existiese solo, nada se encontraría por debajo de sí, lo cual resultaría de todo punto imposible. Una potencia maravillosa corre por él, potencia que le fuerza a actuar. Si de hecho hay otro mundo superior a éste, ¿cuál es en realidad? Porque si ha de haber alguno, y no sabemos de otro mundo que éste, es claro que guardaría la imagen del mundo inteligible.

1023 Ahí tenemos la tierra toda, llena de animales diversos e inmortales, que se extiende hasta el cielo; tenemos también los astros, que ya se sitúan en las esferas inferiores, o ya se encuentren en la región más alta, ¿por qué no han de ser dioses, si son llevados con orden y discurren así por el universo? ¿Por qué no habrán de poseer la virtud y qué impide que la posean? No se da en el cielo, seguramente, todo aquello que produce los males de este mundo, ni tampoco la imperfección de un cuerpo que no sólo es molestado, sino que es también motivo de perturbación. Si, por otra parte, disponen siempre de tiempo libre, ¿por qué no han de captar y aprehender en su inteligencia al dios que está por encima de todo y a los otros dioses inteligibles? ¿Por qué, además, creemos contar con una sabiduría mejor que la de ellos? ¿Quién que no se hubiese vuelto loco podría sostener esto? Porque si nuestras

almas se han visto forzadas por el alma del universo a dirigirse hasta aquí, ¿cómo, en esta situación, podrían considerarse superiores? Entre las almas, la que es superior es la que manda. Si, pues, nuestras almas han venido hasta aquí por su voluntad, ¿por qué censuráis un lugar al que habéis venido por vuestra voluntad, lugar que podéis abandonar si realmente no os agrada? Pero si este mundo es tal que resulta posible, permaneciendo en él, poseer la sabiduría y vivir en él conforme a la vida de los seres inteligibles, ¿cómo no ver en esto una prueba de su dependencia de los seres inteligibles?

1024 9. Si la riqueza, la pobreza y todas las desigualdades de este tipo son motivo de censura, es porque se desconoce ante todo que el hombre virtuoso no busca la igualdad en tales asuntos, ni piensa que las gentes ricas puedan tener alguna superioridad sobre los simples particulares, sino que da por bueno que los demás disfruten de tal inclinación. Este hombre comprende perfectamente que existan dos clases de vida, una la de los hombres virtuosos, y otra la de la mayoría de los hombres; la de los hombres virtuosos está dirigida a lo más alto; la de los hombres terrestres resulta ser de dos especies: una de ellas manifiesta su recuerdo de la virtud y participa de algún modo en el bien; otra, la de la masa despreciable, se muestra muy clara en el ejemplo de los artesanos, cuya vida se hace necesaria para los hombres virtuosos. Si un hombre puede convertirse en homicida y otro, por su misma impotencia, puede llegar a ser vencido por los placeres, ¿qué de admirable encontraremos en estas faltas, que no han de atribuirse a la inteligencia, sino a unas almas de lo más infantiles? Si se produce una lucha con vencedores y vencidos, ¿cómo no va a estar bien así? Si un hombre comete injusticia con vosotros, ¿qué perjuicio puede derivarse para la parte inmortal? Y si otro realiza un homicidio, ¿no es eso precisamente lo que queréis? He aquí que si acumuláis censuras, no deberíais permanecer necesariamente como ciudadanos de este mundo.

1025 Si, por otra parte, se reconoce que hay aquí justicia y castigo, ¿cómo formular justos reproches a una ciudad que otorga a cada uno lo que merece? Es claro que aquí no se condena la virtud y, por otra parte, el vicio es despreciado convenientemente. No solamente contemplamos imágenes de los dioses, sino que ellos mismos mantienen vigilancia desde lo alto y, según se dice, serán fácilmente absueltos por los hombres; no en vano llevan todas las cosas en orden desde el

principio al fin y dan a cada uno, en la alternativa de sus vidas, el destino que realmente le conviene, consecuencia lógica de sus vidas anteriores. El que esto desconoce formula juicios precipitados sobre las cosas y se muestra muy rudo en lo que atañe a los dioses.

ENÉADA TERCERA

9 (13)

Consideraciones diversas

1026 3. El alma universal no nació en ninguna parte ni vino a ningún lugar, porque no hay lugar donde pueda encontrarse. El cuerpo participa de ella en razón a su vecindad. Por ello Platón no dice que el alma se dé en el cuerpo, sino que el cuerpo se da en el alma. En cuanto a las almas, tienen un lugar del que proceden, que es el alma universal; pero tienen también un lugar al que descienden y al que pasan, del cual habrán de partir para ascender.

El alma universal radica siempre en lo alto, que es donde por su naturaleza le corresponde estar. A continuación de ella viene el universo, una parte del cual es vecina del alma mientras la otra se halla por debajo del sol. El alma particular se ilumina cuando se dirige a lo que está por encima de ella, porque es entonces cuando toca el ser; en cambio, al dirigirse a lo que está por debajo de ella, marcha directamente hacia el no-ser. Esto es también lo que hace cuando se dirige hacia sí misma, porque, al querer ir hacia sí misma, produce por debajo de ella una imagen de sí que carece en absoluto de seres, como si cayese en el vacío y perdiese totalmente su determinación, volviéndose su imagen por entero indeterminada y oscura. Por su falta total de razón y de inteligencia, esta misma imagen se halla a mucha distancia del ser. Digamos que en este momento el alma aparece en su morada propia, que es, ciertamente, un lugar intermedio; ahora bien, al lanzar de nuevo una mirada sobre la imagen, la conforma con su segunda ojeada y, ya a su gusto, se dirige hacia ella.

1027 5. Hemos de considerar al alma como la vista, y a la inteligencia como el objeto visible. El alma es indeterminada antes de haber visto a la inteligencia y tiene una disposición natural para pensar. Guarda relación con la inteligencia, lo mismo que la materia con la forma.

ENÉADA CUARTA

8 (6)

Sobre el descenso del alma a los cuerpos

1028 1. Frecuentemente me despierto a mí mismo huyendo de mi cuerpo. Y, ajeno entonces a todo lo demás, dentro ya de mí mismo, contemplo, en la medida de lo posible, una maravillosa belleza. Creo sobre todo, en ese momento, que me corresponde un destino superior, ya que por la índole de mi actividad alcanzo el más alto grado de vida y me uno también al ser divino, situándome en él por esa acción y colocándome incluso por encima de los seres inteligibles. Sin embargo, luego de este descanso en el ser divino y una vez descendido de la inteligencia al pensamiento reflexivo, debo preguntarme cómo verifico este descenso y cómo pudo penetrar el alma en el cuerpo, estando ella en sí misma, como a mí me ha parecido, aunque verdaderamente se encuentre en un cuerpo...

1029 3. Pero vengamos ahora al alma humana, a esa alma que, según se dice, está por entero en el cuerpo, donde se ve sometida al mal y al sufrimiento, viviendo entonces en la aflicción y en el deseo, en el temor y en todos los demás males. ¿No es el cuerpo para ella una prisión y una tumba, y el mundo a su vez una caverna y un antro? ¿Y no difiere este pensamiento de las causas a que antes nos referíamos? Pero es que, verdaderamente, no se trata de las mismas causas que ahora tratamos. En realidad, tanto la inteligencia del todo como las otras inteligencias se hallan en esa región que llamamos el mundo inteligible, el cual contiene no sólo las potencias inteligibles, sino también las inteligencias individuales, puesto que la inteligencia no es de hecho una sola, sino una y múltiple. Las almas, pues, deben ser también unas y múltiples, y de un alma única podrán provenir almas unas y múltiples, al modo como de un género único provienen igualmente las distintas especies, tanto las superiores como las inferiores. Unas, cierto es, serán mucho más inteligentes, y otras, en cambio, dispondrán de menos inteligencia en acto. Porque en el mundo inteligible se da una inteligencia que, al igual que un gran ser viviente, contiene en su poder a todos los demás seres. Pero algunas inteligencias contienen en acto lo que otras inteligencias contienen en potencia. Como si una ciudad que posee un alma abarcase a su vez cuan-

1028-1036 BRÉHIER, *Enn.* IV p.211-215; CILENTO, o.c., II p.274.

1028 ARNOU, *Le désir...* p.198; BRÉHIER, *Enn.* IV p.216 nota 1; ID., *La Philos. de Plotin* p.25.

1029 BRÉHIER, *La Philos. de Plotin* p.24.

tos habitan en ella, dotados también de un alma. Es claro que el alma de la ciudad tendría que ser más perfecta y más poderosa, aunque nada impidiese que las otras almas fuesen de su misma naturaleza.

1030 Otro ejemplo sería el de la totalidad de un fuego, del que proviniesen un fuego grande y otros fuegos mucho más pequeños. Naturalmente, la esencia del fuego la constituye la totalidad del fuego, o mejor aún, esa realidad de la que proviene el fuego todo. Del mismo modo, la ocupación del alma razonable se sitúa en el pensar, pero no tan sólo en el pensar, porque, en ese caso, ¿qué la diferenciaría de la inteligencia? Al añadir a su actividad intelectual algo que constituye su realidad más característica, el alma ya no permanece sólo como inteligencia, sino que desempeña una función que, como todas las demás, la vincula a los otros seres. Mirando a la realidad que es anterior a ella, piensa; (mirando) hacia sí misma, se conserva, y dirigiéndose a lo que viene después de ella, ordena, gobierna y manda. Porque no es posible detenerse en lo inteligible, si realmente puede producirse algo posterior a él algo que, aun siendo inferior, ha de existir necesariamente, si esa realidad anterior es igualmente necesaria.

1031 5. Ninguna diferencia existe entre estas expresiones: la siembra de las almas para la generación, su descenso para la conclusión del universo, el castigo, la caverna, la necesidad y la libertad, puesto que la una exige a la otra el ser en el cuerpo como en algo malo, con todo lo que dice Empédocles cuando habla de la huida que la aparta de Dios, de su vagabundaje o de su falta, o incluso con las fórmulas de Heráclito como el descenso en su huida, o, en general, con la libertad de su descenso, que no se contradice con la necesidad. Porque todo marcha de manera involuntaria hacia lo peor, aunque sea llevado por su movimiento propio y esto mismo nos haga decir que se sufre el castigo por lo que se ha hecho. Y además, cuando todo se sufre y se hace necesariamente por una ley eterna de la naturaleza y el ser que se une al cuerpo, descendiendo para ello de la región superior, viene con su mismo avance a prestar un servicio a otro ser, nadie podrá mostrarse disconforme ni con la verdad ni consigo mismo si afirma que es Dios el que la ha enviado. Pues todo lo que proviene de un principio se refiere siempre al principio del que salió, incluso en el caso de que existan muchos intermediarios. La falta del alma es en este sentido doble, ya que, por una

1030 BRÉHIER, *Enn.* IV p.220 nota 1.

1031 BRÉHIER, *La Philos. de Plotin* p.67.

parte, se la acusa de su descenso, y por otra, de las malas acciones que comete en este mundo. En el primer caso, cuenta la realidad de su descenso, pero en el otro, si realmente profundizó menos en el cuerpo y se retiró antes de él, habrá que enjuiciarla según sus méritos—entendiendo con la palabra juicio que todo esto depende de una ley divina—, haciéndose acreedor el vicio desmedido a un castigo mucho mayor, que habrá de estar al cuidado de los demonios vengadores.

1032 Así se explica que el alma, que es realmente un ser divino, penetre en el interior de un cuerpo. Ella constituye la última de las divinidades, que viene a este mundo por una inclinación voluntaria, para hacer valer su poder y ordenar igualmente todo lo que la sigue. Si su huida ha sido más rápida, en nada la habrá dañado el conocimiento mismo del mal, ni el conocer la naturaleza del vicio o el haber hecho manifiesto su poder produciendo actos y acciones. Todo lo cual, caso de permanecer inactivo en el mundo incorpóreo, carecería de razón de ser si no pasase al acto, y el alma desconocería incluso que posee tales fuerzas al no hacerse éstas manifiestas ni mostrar su punto de origen. Porque el acto da a conocer siempre una potencia oculta y como invisible, que no existe en sí misma ni constituye una verdadera realidad. Cada uno, pues, se maravilla de la riqueza interior de un ser al ver la variedad de su apariencia exterior, tal como se declara en sus obras más sinuosas.

1033 7. Podemos hablar, por tanto, de dos naturalezas, una inteligible y otra sensible. Será mejor para el alma permanecer en la naturaleza inteligible, pero también es necesario, por la naturaleza que ella misma posee, que participe en el ser sensible. No hay que irritarse contra ella porque no sea superior en todo, ya que realmente ocupa un lugar intermedio entre los seres. Y cuenta, sin duda, con una parte divina, pero, colocada en el extremo de los seres inteligibles y en la vecindad de la naturaleza sensible, ha de dar a esta naturaleza algo de sí misma, recibiendo a cambio algo de ella, si no ha organizado las cosas con la debida seguridad o si, llevada de un excesivo celo, se adentró demasiado en su interior sin permanecer por entero en sí misma. No obstante, aún le es posible emerger de nuevo y, ya con la experiencia de lo que ha visto y sufrido aquí, comprender más fácilmente la existencia de la naturaleza inteligible y conocer también con mucha más claridad lo que es el bien por comparación con su contrario. Porque la prueba del mal

nos ofrece un conocimiento mucho más claro del bien en todos aquellos seres cuyo poder es más débil y que, por consiguiente, apenas pueden tener conciencia del mal antes de haberlo experimentado.

1034 Convengamos en que el pensamiento discursivo significa un descenso hasta el último grado de la inteligencia. Ni por una vez podrá remontar más allá, sino que, actuando por sí mismo y no pudiendo por otra parte permanecer en sí mismo por una necesidad y una ley de su naturaleza, habrá de llegar hasta el alma. Este y no otro es su fin, de tal modo que si procede a remontar el vuelo en sentido inverso traiciona en realidad a lo que viene después de él. Otro tanto ocurre con el acto del alma: lo que viene a continuación de él son los seres de este mundo; lo que se encuentra antes de él es la contemplación de la realidad. Para algunas almas esa contemplación se verifica parte por parte y sucesivamente, operándose la conversión hacia lo mejor en un lugar inferior. Sin embargo, lo que llamamos el alma del universo no se encuentra nunca en vías de obrar mal, ya que no sufre mal alguno y, por el contrario, aprehende por la contemplación lo que está por debajo de ella, sin dejar por esto de depender siempre de los seres que la anteceden, en tanto ambas cosas puedan ser posibles y simultáneas. Lo que toma de los seres de allá ha de darlo a los seres de aquí, puesto que, si es un alma, resulta imposible que no entre en contacto con ellos.

1035 8. Si hemos de atrevernos a manifestar nuestra opinión, contraria a la de los demás, diremos que no es verdad que ningún alma, ni siquiera la nuestra, se hunda por entero en lo sensible, ya que hay en ella algo que permanece siempre en lo inteligible. Si domina la parte que está hundida en lo sensible, o mejor, si ella es confundida de alguna manera, no permitirá que tengamos el sentimiento de las cosas que contemplamos con la parte superior del alma. Porque lo que ella piensa sólo llega hasta nosotros cuando ha descendido hasta nuestra sensación. No conocemos, pues, todo lo que pasa en una parte cualquiera del alma si no hemos llegado a la contemplación completa de la misma. Así, por ejemplo, si el deseo permanece en la facultad apetitiva, no puede ser conocido por nosotros, lo que sólo ocurre cuando se le percibe por el sentido interior, o por la reflexión, o por ambas facultades a la vez.

1036 Toda alma tiene una parte de sí misma vuelta hacia el cuerpo y otra parte vuelta hacia la inteligencia. A su vez,

el alma del universo organiza el mundo por esa parte suya que mira hacia el cuerpo. Se muestra superior a todo y actúa infatigablemente, porque lo que ella quiere lo desea no por razonamiento, como nosotros, sino por una intuición intelectual a la manera del arte. Esa parte que mira hacia abajo es verdaderamente la que organiza el universo. Las almas particulares, que abarcan una parte del universo, constituyen también una parte superior de él; pero, dominadas por las sensaciones e impresiones, perciben muchas cosas que son contrarias a su naturaleza y que las hacen sufrir y perturbarse. Así, la parte de la que ellas cuidan está falta o necesitada de algo, encontrando, por tanto, a su alrededor muchas cosas que le son ajenas. No es, pues, extraño que desee muchas otras cosas y que la gane el placer de ellas; pero ese mismo placer la pierde. Ahora bien, el alma cuenta asimismo con otra parte a la que desagradan los placeres momentáneos. Es esta parte la que lleva una vida análoga a la del alma total.

ENÉADA QUINTA

1 (10)

Sobre las tres principales hipóstasis

1037 1. ¿Cómo podremos explicar que las almas hayan olvidado a Dios, su padre, y que, siendo como son partes de El y que a El pertenecen por entero, se ignoren a sí mismas y le ignoren a El? Digamos que el principio del mal es para ellas la audacia, la generación, la diferenciación primera y el deseo de ser ellas mismas. Pues, queriendo gozar de su independencia, se sirven del movimiento que ellas poseen para dirigirse al lugar contrario al que ocupa la divinidad. Llegadas a este punto, desconocen ya por completo de dónde provienen, y, al igual que unos hijos arrancados a sus padres y educados por largo tiempo lejos de ellos, se ignoran verdaderamente a sí mismos e ignoran a quienes les dieron el ser. Como no ven (a Dios), ni siquiera se ven a sí mismas, estas almas se menosprecian por desconocimiento de su linaje. Estiman, por el contrario, todo lo demás y nada les llena en mayor grado que la admiración de sí mismas. Se dejan llevar de la admiración y de la pasión hacia todas las otras cosas, suspendidas como están de ellas, y, naturalmente, en cuanto les es posible rompen con todo aquello de lo que se alejaron en virtud de su menos-

1037-1055 BRÉHIER, *Enn.* p.7-14; CILENTO, III 2 p.3.1037 ARNOU, *Le désir...* p.121.170.212; BRÉHIER, *Enn.* V p.15 nota 1; MÍGUEZ, o.c., p.49 nota 1.

1037-1065 MÍGUEZ, o.c., p.9-44.

precio. De modo que acontece en realidad que la causa de su total desconocimiento de Dios es su misma estima de las cosas de aquí y su desdén por ellas mismas. Porque perseguir y admirar una cosa es, para el que la persigue y la admira, sentirse en todo inferior a ella. Y así, quien se sitúa por debajo de lo sujeto a generación y destrucción, por estimarse la cosa más despreciable y mortal de cuantas él distingue, no puede nunca imaginar en su espíritu cuál sea realmente la naturaleza y el poder de Dios.

1038 De ahí que debamos usar de un doble razonamiento si hemos de dirigirnos a los que se encuentran en esta disposición con el deseo de que retornen al lugar contrario y de que asciendan hacia los seres primitivos para alcanzar así el ser más alto, que es el Uno o el Primero. ¿Qué significa cada una de estas dos cosas? La una nos muestra la infamia de lo que ahora es honrado por el alma, según tendremos ocasión de probar más adelante; la otra alecciona al alma y le recuerda en cierto modo cuál es su linaje y su dignidad. Esta cuestión es, naturalmente, anterior a la primera y por su misma luz se obtiene la iluminación de la otra. Tratémosla, pues, ya que se encuentra próxima al objeto de la búsqueda y ha de ser muy útil a él. Porque quien busca, en definitiva, es el alma y lo que ha de conocer es qué clase de ser ella es para poder, antes de nada, conocerse a sí misma y saber igualmente si tiene posibilidad de realizar esa búsqueda y si cuenta con un ojo capaz de ello, o lo que es lo mismo, si le conviene tal investigación. Ya que si lo que busca, en realidad, es algo extraño, ¿qué provecho sacará de aquí? En tanto si lo que busca es algo afín a ella, no hay duda de que le convendrá buscarlo y que incluso podrá encontrarlo.

1039 2. Toda alma deberá proponerse en primer lugar: ¿cómo es realmente ella misma, que creó todos los animales y les dio un soplo de vida, esos animales (decimos) que alimentan la tierra y el mar, o cuantos se encuentran en el aire, en el cielo y en los astros divinos? Porque es claro que a ella se debe el sol y la inmensidad del cielo, y es ella también la que puso orden en estos seres, dotándolos de un movimiento de rotación. Pero el alma, sin embargo, dispone de una naturaleza diferente a la de los seres que ordena, mueve y hace vivir. Es necesario, por tanto, que tenga mucho más valor que ellos, ya que estos seres nacen y perecen cuando el alma les da la vida y les destruye, y ella, en cambio, existe siempre por cuanto

1038 ARNOU, *Le désir...* p.148.1039 ARNOU, *Le désir...* p.120; BRÉHIER, *Enn.* V p.16 nota 1; *La Philos. de Plotin* p.51; MÍGUEZ, o.c., p.51 nota 1-2, p.52 nota 1-3; CILENTO, o.c., III p.5.

no se abandona nunca a sí misma. Y en lo relativo al modo de proporcionar la vida al universo y a cada uno de los seres, el alma deberá razonar así: ella, que es un alma, y nada pequeña, por cierto, si es digna de verificar este examen y de liberarse del engaño y la seducción a que se ven sujetas las otras almas, en virtud de su tranquilidad natural, habrá de dirigir su atención a esa gran alma universal. Supondrá que se da el reposo en el cuerpo que la rodea y que no sólo se apacigua su movimiento, sino que el reposo se extiende en su alrededor; esto es, que se encuentran en reposo la tierra, el mar, el aire y el mismo cielo, que es superior a los otros elementos. Tendrá que imaginar para este cielo inmóvil, un alma que le viene de fuera y que penetra y se vierte en él, inundándole e iluminándole por todas partes; porque lo mismo que los rayos del sol iluminan una nube oscura y la llenan de luz hasta hacer que parezca dorada, así también el alma que penetra en el cuerpo da a éste la vida y la inmortalidad y le despierta de su reposo. Movido el cielo con un movimiento eterno y por un alma que le conduce inteligentemente, se convierte en un animal feliz que obtiene así su dignidad del alma establecida en él. Antes de esto no era realmente más que un cuerpo sin vida, tierra y agua, o mejor una materia oscura y un no-ser, "odiado por los dioses" como alguien dice.

1040 El poder y la naturaleza del alma se harán todavía más claros y más evidentes si la imaginamos envolviendo y conduciendo el cielo a medida de su voluntad. Porque se entrega a él en toda su extensión, y todos sus intervalos, grandes y pequeños, se ven animados por ella. Tratándose de cuerpos, éstos no podrán encontrarse juntos, y uno ha de estar aquí y otro ha de estar allá, pero siempre separados entre sí por más que se hallen en lugares contrarios. Con el alma, en cambio, no acontece lo mismo, porque el alma no se divide para animar con cada una de sus partes cada parte del cuerpo, sino que, a la inversa, todas las partes obtienen su vida por la totalidad del alma, la cual se encuentra presente dondequiera que sea, en semejanza, por su unidad y su omnipresencia, con el padre que le dio el ser. El cielo, que es múltiple y cuenta con diversas partes, adquiere su unidad por el poder de esta alma, que hace que este mundo se convierta en un dios. Y otro tanto ocurre con el sol, en su condición de ser animado, e igualmente con los demás astros, e incluso con nosotros,

1040 ARNOU, *Le désir...* p.124; BRÉHIER, *Enn.* V p.17 nota 2-4; MÍGUEZ, o.c., p.53 nota 1-3; CILENTO, o.c., III 2 p.7-8.

si somos partícipes de algo divino: "porque los cadáveres deben ser más rechazados que la basura misma".

1041 No obstante, la causa por la que los dioses son realmente dioses es necesariamente anterior a ellos. Y nuestra alma se ofrece semejante al alma de los dioses hasta el punto de que, cuando se la considera en estado de pureza y sin el añadido que ella recibe, se la estima de igual valor que el alma del mundo y de mucho más valor que todos los seres corpóreos. Porque todos ellos son terrestres, ya que si fuesen fuego, ¿qué es lo que podría inflamarlos? Lo mismo diríamos de los compuestos de estos dos elementos, aun en el caso de añadirle el agua y el aire. Siendo así que lo que perseguimos es el ser animado, ¿por qué olvidarnos de nosotros mismos y buscar un ser que no somos nosotros? Si amas el alma que se da en otro, ámate con mayor razón a ti mismo.

1042 3. Tal es el preciado y divino objeto que constituye el alma. Con su valiosa ayuda buscarás a Dios y te acercarás a él; pues no está tan lejos como para que no puedas alcanzarlo, ni son muchos tampoco los seres intermedios. Considera, pues, como la parte más próxima al ser superior con el cual y por el cual se explica el alma. Porque, aun siendo tal como la ha mostrado nuestro razonamiento, es realmente una cierta imagen de la Inteligencia. Y así como el discurso expresado por la palabra es la imagen del verbo interior del alma, así también ella es la expresión de la Inteligencia y la plena actividad por la cual la Inteligencia produce la vida para que subsistan los demás seres. No de otro modo que en el fuego se da el calor que es propio de él y, asimismo, el calor que proporciona a las otras cosas.

1043 Conviene considerar el alma que se encuentra en la Inteligencia como algo que no fluye, sino que permanece, en tanto diremos de la otra alma que tiene existencia propia. El alma, pues, que proviene de la Inteligencia, es un alma intelectual cuya inteligencia se manifiesta en los razonamientos y cuya perfección le viene de allí mismo, de ese padre que la alimenta pero que, con todo, no la ha engendrado tan perfecta como lo es él. Su existencia le viene sin duda de la Inteligencia y su razón se encuentra en acto cuando la contempla. Porque actúa verdaderamente cuando contempla sus propios pensamien-

1041 BRÉHIER, o.c., p.53 nota 1-3; CILENTO, o.c., 2 p.7-8.

1041 BRÉHIER, *Enn.* V p.18 nota 1; MÍGUEZ, p.53 nota 4.

1042 ARNOU, *Le désir...* p.119.120; BRÉHIER, *Enn.* V p.18 nota 2; *Id.*, *La Philos. de Plotin* p.113; CILENTO, III 2 p.10.

1043 BRÉHIER, *Enn.* V p.19 nota 1; MÍGUEZ, o.c., p.55 nota 1.

tos en la inteligencia que tiene dentro de sí. Convendrá que añadamos que los únicos actos del alma son los actos intelectuales que se dan en su interior; así, todo lo que recibe de fuera resulta ser peor y una indudable pasión para el alma. He aquí que la Inteligencia la hace todavía más divina, precisamente por ser su padre y por encontrarse presente en ella. No hay entre ambas otra cosa que una diferencia de esencia, como si una, la que viene a continuación, fuese un receptáculo, y la otra, en cambio, una forma. Al ser la materia de la Inteligencia tiene también que ser bella, inteligente y simple, como lo es la Inteligencia. Con lo que se hace manifiesto que la Inteligencia es superior al alma de que tratamos.

1044 4. Podría comprobarse esto del modo siguiente: admiramos, en efecto, el mundo sensible en razón de su grandeza, de su belleza, del orden de su movimiento eterno, o considerando los dioses que hay en él—dioses visibles e invisibles—, los demonios que lo habitan, los animales y las plantas; y, sin embargo, deberíamos remontarnos a su modelo y a su realidad verdadera, elevando nuestra mirada a todos esos inteligibles que tienen en este modelo la eternidad, el conocimiento de sí mismos y la propia vida. Deberíamos contemplar, en definitiva, la pura Inteligencia que los conduce, la extraordinaria sabiduría, la verdadera vida bajo el dominio de cronos o del dios que es saciedad e inteligencia. Porque en él están contenidos todos los seres inmortales, toda inteligencia, toda divinidad, toda alma, como en algo que es siempre inmóvil. Si es, pues, realmente bueno, ¿por qué tratar de cambiarlo? ¿A dónde tendría que dirigirse si ya todo se encuentra en él? Ni siquiera cabría intentar aumentarlo siendo como es perfecto. Porque todo lo que hay en él es ya perfecto, para que él lo sea en su totalidad. No hay nada en él que no lo sea, ni hay nada en él que no piense. La Inteligencia piensa sin necesidad de búsqueda alguna, dado que posee en sí misma lo que piensa. Su felicidad no es algo adquirido, puesto que en ella se dan ya eternamente todas las cosas y ella misma es la verdadera eternidad, a la que imita el tiempo que rodea el alma y que abandona el pasado para alcanzar el porvenir.

1045 Así, encontramos en el alma unos y otros seres, y por ejemplo, unas veces se nos aparece como Sócrates, otras como un caballo, y siempre desde luego como un cierto ser particular. La Inteligencia, en cambio, es a un tiempo todas las cosas y contiene en sí misma todas las cosas, que permane-

cen inmóviles y en el mismo lugar. Basta decir de ella que es, y que es siempre, puesto que para ella no cuenta en modo alguno el futuro. Aun entonces es, porque nunca puede dejar de ser. Y no se encuentra en el pasado, porque en ella nada transcurre y todos los seres que en ella se den habrán de estar siempre presentes, en identidad consigo mismo y como complaciéndose en este estado. Cada uno de ellos es también una inteligencia y un ser, y su conjunto constituye toda la Inteligencia y todo el Ser, la Inteligencia que pone el Ser con sólo pensarlo y el Ser que, al ser pensado, da a la Inteligencia su pensamiento y su misma existencia.

1046 Con todo, el pensamiento tiene una causa que le es extraña y que es igualmente la causa del ser. Lo cual quiere decir que uno y otro tienen una causa diferente de ellos mismos. Porque existen conjuntamente y no se rechazan el uno al otro, sino que ambos forman esa unidad a la que llamamos Inteligencia y Ser, pensamiento y cosa pensada; Inteligencia en razón a su pensamiento, Ser en razón a que es pensado. Ya que no podría haber pensamiento sin alteridad e identidad. Los términos primitivos habrán de ser, por tanto, la Inteligencia, el Ser, la Alteridad y la Identidad; si acaso, convendrá añadir a ellos el Movimiento y el Reposo, el Movimiento por la razón de que hay pensamiento, el Reposo para que el pensamiento permanezca tal cual es. En cuanto a la Alteridad, resulta verdaderamente necesaria para que se den el ser que piensa y el objeto que es pensado; si se la suprime, nos quedaremos tan sólo con la unidad y el silencio. Tendrá que existir, pues, la Alteridad para que las cosas pensadas puedan distinguirse unas de otras. E igualmente habrá de existir la Identidad, porque todas las cosas constituyen una unidad y encierran en sí mismas algo que les es común: su diferencia específica es, precisamente, la Alteridad. Toda esta variedad de términos da origen al número y a la cantidad, y, a su vez, el carácter propio de cada uno de los seres constituye la cualidad. De todos estos términos, considerados como principios, vienen todas las demás cosas.

1047 5. Tal es este dios múltiple, que existe en el alma unida estrechamente a estas regiones, y siempre que ella no quiera abandonarlas. Próxima como está a la Inteligencia y formando unidad con ella, trata naturalmente de preguntarse: ¿Quién ha engendrado la Inteligencia y cuál es el término simple

1044 ARNOU, *Le désir...* p.37; BRÉHIER, *Enn.* V p.19 nota 2-3; ID., *La Philos.* de Plotin p.19; MÍGUEZ, o.c., p.56 nota 1-2.

1045 MÍGUEZ, o.c., p.57 nota 1; CILENTO, III 2 p.13.

1046 MÍGUEZ, o.c., p.58 nota 1; J. M. RIST, *The problem of the "otherness" in the Enneads: Le néoplatonisme* p.77-88.

1047 ARNOU, *Le désir...* p.120; MÍGUEZ, o.c., p.58 nota 2; CILENTO, III 2 p.15.

anterior a ella, la causa de su ser y la razón de su multiplicidad, a la que se debe el número? Porque el número no es lo primero, sino que la unidad precede a la dualidad, ya que ésta, como proveniente de la unidad, se encuentra limitada por ella, siendo como es por sí misma verdaderamente ilimitada. Nace el número, pues, cuando la dualidad se ve limitada; pero con el número surge también el ser. El alma, por su parte, es número, ya que los términos primeros de que hablamos ni son masas ni magnitudes, cosas todas ellas realmente macizas y posteriores, al amparo de cuya existencia cabe pensar en la sensación. Lo que tiene de valor en la simiente no es, desde luego, la humedad, sino aquello que no se ve, esto es, un número y una razón seminal. Lo que llamamos número y dualidad indefinida en la región de los seres inteligibles son razones y una inteligencia. Primero se da la dualidad indefinida que viene a ser recibida por el sustrato de los inteligibles; luego, aparece el número, que nace de esta dualidad y del Uno, a la manera de una forma. Porque todas las cosas son informadas por formas nacidas en el número. De aquí que, si aquélla recibe en un sentido la forma del Uno, en otro también recibe la forma del número.

Debemos considerar la Inteligencia como una visión en acto. Porque el pensamiento es una visión en ejercicio y su unidad comprende, en efecto, dos cosas.

1048 6. Pero ¿cómo ve el pensamiento y qué es en verdad lo que ve? Sobre todo, ¿cómo existe y nace del Uno para poder llegar a ver? Porque ahora el alma tiene esto como necesario, pero, aun así, desea vivamente resolver ese problema, tan machaconamente repetido por los antiguos sabios: cómo del Uno, tal como nosotros lo entendemos, pueden venir a la existencia una multiplicidad cualquiera, una díada o un número, o, lo que es igual, cómo el Uno no permaneció en sí mismo y cómo creemos poder reducir a la unidad esa multiplicidad de los seres visibles. Parece oportuno que invoquemos a Dios no con palabras, sino con la intención suplicante del alma; sólo de esta manera podremos invocarle a solas.

Conviene, pues, que al contemplar el Uno que se da a sí mismo como en el interior de un santuario—el Uno que permanece inmóvil más allá de todas las cosas—, contemplemos también esas imágenes estables que se vuelven hacia afuera, y mejor aún la imagen que primero apareció y que se hizo manifiesta del modo siguiente: para todo lo que se mueve conviene que haya un término hacia el cual se mueva; mas, como nada seme-

jante cabe decir del Uno, puesto que no podemos afirmar que se mueve, diremos, entonces, que, si alguna cosa proviene de El, habrá de venir a la existencia si El está vuelto desde siempre hacia sí mismo. (La generación en el tiempo no deberá constituir para nosotros una dificultad cuando nos referimos a los seres eternos; porque les atribuimos de palabra la generación para concederles de algún modo la relación causal y el orden.)

1049 De hecho, sin embargo, hemos de afirmar que lo que proviene del Uno no es debido al movimiento de éste. Ya que si algo se originase por su movimiento, este término así engendrado sería el tercero, después del movimiento, y no ya el segundo. Conviene, por tanto, que, si ha de existir un segundo término después de él, se dé realmente sin que el Uno se mueva, sin que se incline o lo desee, sin que, en general, tenga que moverse de algún modo. ¿Cómo, entonces? Pues, ¿qué podremos imaginar alrededor del Uno, si éste permanece inmóvil? Imaginemos una viva luz proveniente de El—de El que permanece inmóvil—, cual la luz resplandeciente que rodea al sol y nace de él, aunque el sol mismo permanezca siempre inmóvil. Por lo demás, todos los seres que existen producen necesariamente alrededor de ellos, como saliendo de su propia esencia, una realidad que mira hacia afuera y depende de su poder actual. Esta realidad es como una imagen de los seres de que proviene. Tal ocurre, por ejemplo, con el fuego, que hace nacer de sí mismo el calor, o también con la nieve, que no retiene en su interior todo su frío. Y mayor prueba nos dan todavía los objetos olorosos, los cuales, en tanto que existen, producen alrededor de ellos una verdadera emanación, de la que disfrutan los seres que están próximos. A mayor abundamiento, todos los seres que han llegado al estado de perfección producen necesariamente algo; con más razón, pues, producirá siempre el ser que ya es eternamente perfecto, el cual producirá de suyo un ser eterno, pero de menor importancia que él.

1050 ¿Qué convendrá decir, entonces, del ser que es más perfecto que ninguno? Sin duda, que de él no puede provenir otra cosa que lo que hay de más grande después de él. Pero lo que hay de más grande después de él es, precisamente, la Inteligencia, que constituye el segundo término. Porque, efectivamente, la Inteligencia ve el Uno y de ninguna otra cosa tiene necesidad. El Uno, sin embargo, no tiene necesidad de

ella. Lo que nace, pues, del término superior a la Inteligencia es la Inteligencia misma, la cual es superior a todas las cosas porque todas las demás cosas vienen después de ella. Así, el alma es la palabra y el acto de la Inteligencia, lo mismo que ésta es la palabra y el acto del Uno. Pero la palabra del alma es oscura, porque, como tal imagen de la Inteligencia, debe mirar hacia ella, lo mismo que la Inteligencia ha de mirar hacia el Uno para conservarse como tal Inteligencia. Y lo ve, ciertamente, sin estar separada de El, porque nada hay que se encuentre entre ambos, como nada hay tampoco entre el alma y la Inteligencia. Todo ser que ha sido engendrado desea y ama al ser que lo engendró, sobre todo cuando sólo existen realmente estos dos seres. Lo cual quiere decir que cuando el ser productor de algo es el ser mejor que hay, el ser que ha sido engendrado convivirá necesariamente con él, sin que ya les separe otra cosa que su misma alteridad.

1051 7. Decimos que la Inteligencia es una imagen del Uno, pero, de todos modos, conviene hablar con más claridad. Es preciso, en primer lugar, que el ser que ha sido engendrado se parezca al Uno, e, igualmente, ha de conservar muchos de sus caracteres y mantener con El la misma semejanza que la luz con el sol. Pero el Uno no es la Inteligencia. ¿Cómo, pues, podrá engendrar la Inteligencia? Sencillamente, porque ve al volverse hacia sí mismo y esta visión no es otra que la Inteligencia, dado que el ser que percibe algo distinto ha de ser o la sensación o la inteligencia. Aquí no se trata de la sensación, porque la sensación no percibe el Uno; será por tanto, la Inteligencia. Mas la Inteligencia es susceptible de división, cosa que no ocurre con el Uno. Es cierto que en la Inteligencia hay también unidad, pero el Uno cuenta, además, con el poder de producirlo todo. En cuanto al pensamiento, aparece dividido según el poder del Uno y contempla a la vez todas las cosas que caen bajo este poder; de otro modo no sería la Inteligencia. Porque saca de sí una especie de percepción simultánea del poder que tiene de producir por sí mismo una esencia y de definir el ser por la potencia proveniente del uno. El pensamiento sabe que la esencia es como una parte de lo que encierra el Uno, parte que proviene de El y que a El también debe su fuerza, así como su conclusión en esencia, explicable por El y originaria de El. La Inteligencia ve que tanto la vida como el pensamiento y todas las demás cosas provienen del hecho de su misma división a partir del Uno,

1051-1053 IGAL, J., *La génesis de la inteligencia en un pasaje de las Ennéadas de Plotino* (IV 1.7.4-35): Emerita 39 (1971) n.1.129-157.

1051 BRÉHIER, *Enn.* V p.24 nota 2; CILENTO, o.c., III p.20-22.

que no puede dividirse, porque el Uno, claro está, no es ninguna de esas cosas. Sin embargo, todo proviene de El, porque El no se halla contenido en ninguna forma y ha de ser considerado tan sólo como Uno. Pero únicamente la Inteligencia es de todo lo que hay en esos seres, porque el Uno no constituye ninguna de las cosas que hay en la Inteligencia, aunque a El se deban en realidad todas ellas, que, por esto, precisamente, son esencias: porque están limitadas y cuentan con algo que semeja una forma.

1052 Conviene no adscribir el ser a lo ilimitado, sino fijarlo en un límite y en algo que sea estable. Esa estabilidad, en el dominio de los seres inteligibles, viene a ser la definición y la forma, de la que estos seres obtienen su realidad. Y, a su vez, la Inteligencia de la que nosotros hablamos es digna de ser engendrada por el más puro de los principios, ya que no podrá nacer de otra cosa que del primer principio. Ella misma, luego de engendrada, producirá consigo todos los seres, toda la belleza de las Ideas y todos los dioses inteligibles. Pero, llena como está de todos esos seres que ha producido, termina de algún modo por devorarlos para impedirles que caigan en la materia y que crezcan al lado de Rea. Porque según dejan adivinar los misterios y los mitos relativos a los dioses, antes de Zeus debe ser situado Cronos, el dios sabio por excelencia que recobra nuevamente los seres que engendra, aunque su inteligencia se encuentre llena y saciada de ellos; después de esto, y una vez saciado, se dice que engendra a Zeus, lo mismo que la Inteligencia engendra el alma cuando ha llegado a su perfección. Pues es claro que el ser perfecto está en condiciones de engendrar, poder que en modo alguno deberá ser dejado estéril.

1053 Con todo, no es posible que el ser engendrado sea aquí un ser superior, ya que, siendo como es una imagen del ser que lo produce, necesariamente será inferior a él. Asimismo, es de suyo un ser ilimitado, pero que se presenta limitado y como informado por el ser generado. El producto de la Inteligencia es una cierta palabra, y la actividad discursiva constituye a su vez una realidad. Realidad que se mueve alrededor de la Inteligencia y que es la luz de la Inteligencia y la huella que a ella está unida. Porque, por un lado, se encuentra, en efecto, unida a la inteligencia y goza y se sacia de ella, participando, incluso, de la Inteligencia y pensando como ella misma piensa; pero por otro toca, precisamente, lo que viene después

1052 MÍGUEZ, o.c., p.64 nota 1-2.

1053 ARNOU, *Le désir...* p.122.171; MÍGUEZ, o.c., p.65 nota 1.

de la Inteligencia, o mejor, engendra los seres que, por necesidad, son inferiores a ella. Pero de esto hablaremos más adelante. Porque las cosas divinas llegan tan sólo hasta este punto.

1054 10. Convendrá pensar, pues, que más allá del ser está el Uno, tal como hemos querido mostrarlo con nuestro razonamiento y en la medida en que es posible hacerlo. A continuación habrá que colocar el Ser y la Inteligencia, y, en tercer lugar, la naturaleza del alma, según lo que ya se ha dicho. Dado que estas tres realidades están en la naturaleza de las cosas, hemos de pensar que se dan también en nosotros. Y digo que se dan, no en lo que hay de sensible en nosotros—verdaderamente estas realidades están separadas de todo lo sensible—, sino en lo que es exterior a las cosas sensibles, tomado, el término exterior como cuando se dice que esas mismas realidades son exteriores al cielo. Así han de entenderse las partes del hombre que Platón considera como “el hombre interior”. Nuestra alma es, entonces, algo divino, algo de naturaleza diferente y que es tal como el alma universal. El alma que posee la inteligencia es perfecta, aunque deba distinguirse entre la inteligencia que razona y la que proporciona los principios del razonamiento. En cuanto a la facultad de razonar del alma no tiene necesidad de un órgano corpóreo para verificar su operación, ya que conserva su acción en su estado puro al objeto de poder razonar también puramente. Se mantiene, por tanto, separada y libre de todo contacto con el cuerpo, con lo que no deberemos engañarnos si la colocamos en el primer inteligible. Porque no hay motivo para preguntarse dónde hemos de situarla, sino que, por el contrario, la colocaremos fuera de todo lugar.

1055 Así, pues, el ser en sí mismo, exterior e inmaterial, ha de entenderse como un ser aislado del cuerpo y que nada tiene que ver con su naturaleza. Por ello dice (Platón), al referirse al universo, que el demiurgo puso el alma fuera y con ella rodeó el mundo, queriendo designar con esto la parte del alma que permanece en lo inteligible. En cuanto a nosotros, dice que nuestra alma “se yergue por su cabeza hasta las alturas”. De ahí que su exhortación para que nos apartemos del cuerpo no se refiera a una separación local—porque esta separación ya ha sido establecida por la naturaleza—, sino que haya de entenderse como una no inclinación al cuerpo, ni siquiera en imaginación, como ser extraño que es a nosotros. Es ciertamente lo que acontece si se sabe remontar y llevar hasta lo

1054 ARNOU, *Le désir...* p.123; MÍGUEZ, o.c., p.69 nota 1; CILENTO, III 2 p.28.

1055 MÍGUEZ, o.c., p.70 nota 1-2.

alto esa parte del alma situada en este mundo, a la cual corresponde el cometido de fabricar y modelar el cuerpo, así como el de estar al cuidado de él.

3 (49)

Sobre las hipóstasis que tienen la facultad de conocer y sobre lo que está más allá de ellas

1056 13. De ahí que, verdaderamente, el Uno sea algo inefable; porque lo que digáis de El será siempre alguna cosa. Ahora bien, lo que está más allá de todas las cosas, lo que está más allá de la venerable Inteligencia, e incluso de la verdad que hay en todas las cosas, eso no tiene nombre, porque el mismo nombre sería algo diferente de él. (El Uno, pues, no es ninguna de las cosas, ni posee ningún nombre, porque nada puede decirse de él como de un sujeto.) Sin embargo, en tanto nos es posible, tratamos de designarlo de alguna manera para nosotros mismos; pero, cuando caemos en la incertidumbre y afirmamos que “si no tiene sensación ni conciencia de sí mismo, tampoco puede llegar a conocerse”, hemos de señalar que, al decir esto, nos volvemos en realidad hacia la hipótesis contraria. Pues lo hacemos múltiple al considerarlo cognoscible, y es más, al atribuirle el conocimiento y el pensamiento, admitimos también que tiene necesidad de pensar. Mas, una vez concedido esto, estimamos que el pensar es para él algo superfluo; porque, en nuestra opinión, el pensamiento sólo es posible por la reunión de muchas cosas en una y la conciencia simultánea de esta totalidad, lo cual se dice con razón del pensamiento de sí mismo, que es el pensamiento por excelencia.

1057 Si admitimos que cada ser es por sí mismo algo y que nada tiene que buscar, diremos también del pensamiento que, si tiende hacia algo exterior, es realmente deficiente y no puede ser considerado ya como el pensamiento esencialmente puro. Ahora bien, el principio absolutamente simple se basta por entero a sí mismo y, verdaderamente, de nada tiene necesidad; por supuesto, la segunda naturaleza se basta también enteramente, pero tiene necesidad de sí misma; esto es, tiene necesidad de pensarse a sí misma, porque un ser que tiene necesidad de sí mismo sólo se satisface con su totalidad y en la reunión consigo mismo; por tanto, uniéndose a sí mismo y volviendo también hacia sí su pensamiento. Mas la conciencia sumultánea de una totalidad es la sensación de una multiplicidad, como su mismo nombre lo indica. Y, si el pensamiento primero es

1056-1064 BRÉHIER, *Enn.* V p.39-48; MÍGUEZ, p.103 nota 1-2.
1056 CILENTO, III 2 p.47-49.

la vuelta del ser sobre sí mismo, sin ningún género de duda este ser es múltiple. Por eso, si tuviese que decir "yo soy el ser", lo diría, y con razón, como si hubiese hecho un descubrimiento en sí mismo, porque es claro que el ser es múltiple. Y en el caso de que, por percibir algo simple, dijese también "yo soy el ser", ocurriría que no se ha encontrado a sí mismo ni ha encontrado siquiera el ser; porque, al hablar del ser verdadero no puede hacerlo como de una piedra, ya que con esa sola palabra se dicen en realidad muchas cosas. Pues este ser, si es un ser real y no algo que lleva tal nombre, por contener una huella del ser; si es como una imagen con relación a su modelo, entonces, necesariamente, contiene varias cosas. ¿Pero qué? ¿No se podrá pensar separadamente, cada una de ellas? No, no podréis pensarlas si queréis mantenerlas separadas unas de otras, porque el ser es múltiple en sí mismo y contiene todo aquello de lo que podáis hablar.

Pero, si es así, el ser que es el más simple de todos no tiene el pensamiento de sí mismo; pues, si lo tuviese, sería ya un ser múltiple. Por tanto, ni se piensa a sí mismo, ni es objeto de pensamiento alguno.

1058 14. ¿Cómo, entonces, podremos hablar de él? Podemos hacerlo, ciertamente, pero con ello no lo expresamos, ni tenemos conocimiento o pensamiento de él. ¿Cómo, pues, podremos hablar de él si ni lo poseemos? Digamos que, si no lo poseemos por el conocimiento, no dejamos de aprehenderlo de algún modo y lo aprehendemos, en efecto, como para poder hablar de él, aunque nuestras palabras no lo alcancen en sí mismo. Decimos de él lo que no es, no decimos, en cambio, lo que es, porque hablamos de él partiendo de las cosas que le son inferiores. Sin embargo, nada impide que le poseamos, aunque no acertemos a expresarlo en palabras. Así, los inspirados y los posesos ven en un cierto grado que tienen en sí mismos algo más grande que ellos, pero no ven lo que es; no obstante, de sus movimientos y de sus palabras obtienen el sentimiento de la causa que los ha movido, aunque esta causa sea muy distinta a ellos. Una parecida relación mantenemos nosotros con él, de tal modo que, cuando alcanzamos la inteligencia pura y hacemos uso de ella, vemos que él es lo más íntimo de la Inteligencia, lo que le ha dado la esencia y todas las demás cosas del mismo rango; pero esto no quiere decir que sea ninguna de estas cosas, puesto que es superior a lo que nosotros llamamos ser y es mayor y se encuentra, también, a más altura

1058 ARNOU, *Le désir...* p.235; BRÉHIER, *Enn.* V p.68 nota 1; ID., *La Philos.* de Plotin p.168; MÍGUEZ, o.c., p.105 nota 1.

que lo que nosotros llamamos ser. El mismo es superior al verbo, a la Inteligencia y a la sensación, porque nos ha dado todas estas cosas y no es en absoluto ninguna de ellas.

1059 15. Pero ¿cómo nos las ha dado? ¿Las poseía o no las poseía? Porque ¿cómo pudo dárnoslas si no las poseía? Y si realmente las posee, entonces, no es simple. Si, por el contrario, no las posee, ¿cómo ha podido proceder de él una multiplicidad de cosas? Porque tal vez un ser simple pueda hacer donación de una sola cosa (aunque haya motivos para dudar de ello, tratándose de un ser enteramente uno, para el que, sin embargo, puede invocarse la semejanza con el resplandor de la luz); pero ¿cómo atribuirle una pluralidad? Sin duda, lo que provenga de él no tiene por qué ser idéntico a él, y mucho menos superior a él; porque ¿qué podría haber superior al Uno y que estuviese más allá de todas las cosas? Ha de ser, por tanto, algo inferior, esto es, algo verdaderamente deficiente. Pero ¿cuál es ese ser más deficiente que el Uno? ¿Y qué hay en realidad más deficiente que el Uno? Ciertamente, lo que no es Uno, es decir, la multiplicidad, aunque se trate de una multiplicidad que aspira a lo Uno y que es, por tanto, lo Uno múltiple. Porque lo que no es uno es conservado por el Uno y es lo que es gracias al Uno; ya que si una cosa compuesta de varias no ha logrado hacerse una, no puede decirse siquiera que ella es. Si cada una de las cosas puede decirse lo que es, concédase esto a la unidad y, además, a la identidad. Pero, lo que no tiene multiplicidad en sí mismo, eso no es uno porque participe en lo Uno, sino porque es lo Uno en sí, que no cabe atribuir a otra cosa, puesto que de él provienen todas las demás cosas, tanto las que permanecen próximas como las alejadas de él.

1060 Una de estas cosas permanece idéntica a sí misma y es claro que viene después del Uno, porque la multiplicidad de sus partes es también una; por tanto, aunque posea muchas partes, éstas se adscriben a una misma cosa y no puede distinguirlas porque todas ellas constituyen un conjunto. Cada una de las cosas que provienen de ella es, a su vez, una unidad múltiple, en tanto participe de la vida; pero, sin embargo, no podrá mostrarse como la unidad de todas las cosas. Ella misma es esa unidad, porque encierra en sí un gran principio, esto es, un principio que es la unidad real y verdadera. Lo que viene después de este principio, impulsado por el Uno, constituye todas las cosas porque participa del Uno. Y cuanto se encuentre en él será a la vez el todo y la unidad. ¿Será, entonces, todas

1059 ARNOU, *Le désir...* p.143.251; BRÉHIER, *Enn.* V p.69 nota 1-2; MÍGUEZ, o.c., p.107 nota 1.

1060 ARNOU, *Le désir...* p.135; MÍGUEZ, o.c., p.108 nota 1.

las cosas? Todas las cosas de las que el Uno es principio. Pero ¿cómo es principio de todas las cosas? ¿Tal vez porque las conserva y hace de cada una de ellas una sola cosa? Porque les proporciona su existencia. ¿Cómo, entonces? Porque ya las poseía con anterioridad. Pero en este caso, según se ha dicho, tendría que ser múltiple. Poseía, verdaderamente, todas esas cosas, sin que ellas mismas pudiesen ser distinguidas, porque, ¿no se las distingue en el segundo principio, por medio de la palabra?

1061 Este segundo principio es un acto, mientras que el Uno es la potencia de todas las cosas. Pero ¿cuál es la significación de la palabra potencia? No se habla aquí de la potencia como cuando se dice que la materia está en potencia porque recibe las formas; ya que la materia sufre y este sufrimiento de la materia es todo lo opuesto a la acción. ¿Cómo, pues, produce el Uno lo que no posee? No produce, desde luego, ni por azar ni por reflexión, y sin embargo, produce. Ya se ha dicho que si una cosa proviene del Uno, tendrá que ser algo diferente a él; pero al ser otra ya no es una, porque el Uno es uno. Si, pues, no es una, sino dos, constituye necesariamente una multiplicidad, porque con ella se dan la diferencia, la identidad, la cualidad y todo lo demás. Queda demostrado, entonces, que lo que proviene del Uno es algo que no es uno; pero subsiste nuestra incertidumbre respecto a la multiplicidad y, en especial, respecto a la multiplicidad que contemplamos en el ser que proviene del Uno. De aquí que hayamos de investigar todavía por qué se da necesariamente algo posterior al Uno.

1062 17. ¿Qué cosa hay, pues, superior a la vida plenamente sabia, exenta de faltas y de errores, a la Inteligencia que lo posee todo, y a la vida y a la Inteligencia universales? Si respondiésemos que "el principio que las ha producido", tendríamos que preguntarnos, entonces, cómo las ha producido. Y si no se muestra como un principio superior, nuestro razonamiento no alcanzará nada nuevo y quedará detenido en la Inteligencia. Mas debemos elevarnos más allá de ella, porque, entre otras muchas razones, la propiedad de bastarse a sí misma se aplica a la Inteligencia por estar hecha de muchas cosas y mantenerse, a la vez, exterior a ellas. Cada una de estas cosas es claramente deficiente y es por ello por lo que participa en la misma unidad en la que ella participa, sin ser, no obstante, el Uno en sí. ¿Qué es, por tanto, el Uno en el que ella participa y qué la hace ser, a la vez, todas las demás cosas? Si produce

el ser de todas las cosas y da a la pluralidad de ellas, con su sola presencia, el poder de bastarse a sí misma, es, en efecto, la causa productora de la esencia, de la esencia que se basta a sí misma, sin ser por ello la esencia, puesto que se encuentra más allá de la esencia y de los seres que se bastan a sí mismos.

1063 ¿Basta con esto y podemos dar de lado a la cuestión? No, porque mi alma, y ahora más que nunca, siente los dolores del parto. De tal modo que, colmada hasta el máximo de estos dolores, debe ya dar a luz precipitándose hacia el Uno. Y, no obstante, conviene conjurarla, si encontramos todavía algún encanto contra tales dolores. Porque, tal vez, su aquietamiento se origine con nuestros discursos, a condición de repetir con frecuencia sus encantos. Pero ¿qué nuevo conjuro podríamos encontrar? Porque el alma, que corre en pos de todas las verdades, huye sin embargo de todas aquellas en las que participamos, en cuanto queremos decirlas o pensarlas; ya que conviene que el pensamiento discursivo, si realmente quiere expresarse, aprehenda las cosas una tras otra, cumpliendo así su camino.

1064 Ahora bien; ¿qué camino podrá seguirse en lo que es absolutamente simple? Basta para ello con un contacto intelectual. Pero, con este contacto, cuando tiene lugar, no se da posibilidad ni tiempo alguno para poder expresar nada, siendo sólo más tarde cuando se razona sobre él. Hemos de creer que lo vemos cuando el alma percibe súbitamente su luz; porque la luz proviene de él y es él mismo. Pensemos, pues, que está presente a nosotros cuando nos ilumina, cual si se tratase de otro dios que viene a una morada, obedeciendo a algún llamamiento; es claro que, si no hubiese venido, no nos habría iluminado. De la misma manera, el alma carece de luz cuando no lo contempla; en cambio, cuando ha sido iluminada, tiene ya lo que ella buscaba. Tal es el fin verdadero del alma: el contacto con esa luz y la visión que tiene de ella, no por medio de otra luz, sino, precisamente, por esa misma luz que le da la visión. Porque lo que (el alma) debe contemplar es la luz por la que es iluminada. Y ni el sol es visto por otra luz. Pero ¿cómo llegar a esto? Suprimid todo lo demás.

1063 BRÉHIER, *Enn.* V p.75 nota 1; MÍGUEZ, o.c., p.112 nota 2.

1064 ARNOU, *Le désir...* p.31.225.237.245; BRÉHIER, *Le Philos. de Plotin* p.161.

1061 BRÉHIER, *Enn.* V p.70 nota 2.

1062 ARNOU, *Le désir...* p.103; MÍGUEZ, o.c., p.112 nota 1; CILENTO, III 2 p.53.

6 (24)

Sobre la falta de pensamiento en lo que está más allá del ser. ¿Qué es el ser pensante del primer género y qué es el ser pensante del segundo género?

1065 3. Podría argüirse que nada impide que una sola y misma cosa tenga múltiples atributos. Pero, con todo, el sujeto de todos ellos habría de ser uno, porque no puede existir multiplicidad sin unidad de la que derive y en la que se dé, o, al menos, una de las cosas múltiples con las que contamos habrá de ser la primera de todas, pudiendo, entonces, tomarse en sí misma y aisladamente. Si se dijese que se da a la vez que las demás, convendría reunirla con ellas, y, aun considerándola diferente, permitir que vaya con esas cosas. Sería preciso, pues, buscar un sujeto que no estuviese en las otras cosas, sino tan sólo en sí mismo. Porque, aunque pudiese hablarse de un sujeto que se da en las otras cosas, sería un sujeto que se le pareciese, pero no este sujeto mismo, puesto que, si tal sujeto ha de poder verse en las otras cosas, él mismo tiene que estar aislado. Y, si se afirmase que sólo tiene existencia en las otras cosas, entonces, ese sujeto no existiría en estado simple, pero ello supondría que tampoco puede existir el compuesto. Porque, si no puede existir un ser en estado simple, la sustancia no tiene fundamento. Y, si lo simple no existe, menos podrá existir lo compuesto de lo simple. Porque no podría existir por separado cada uno de los términos simples, si no tiene realidad sustancial por sí mismo; y, supuesto esto último, no podría de ningún modo unirse a otro ser, puesto que no existe en absoluto ninguno de tales seres. ¿Cómo, por ejemplo, podría existir un ser compuesto y provenir de cosas que no poseen el ser? ¿Cómo podría provenir, no de cosas que no poseen el ser, sino de cosas que no lo poseen en absoluto? Si, pues, el ser pensante es algo múltiple, conviene que el pensamiento no se dé en algo que no es múltiple. Esto es lo que ocurre con el Primero; por lo cual el pensamiento y la inteligencia se darán en los seres que vienen después de El.

1065 BRÉHIER, *Enn.* V p.109-111.

ENÉADA SEXTA

7 (38)

Sobre cómo ha tomado existencia la multiplicidad de las ideas y sobre el bien

1066 34. No nos admiraremos en verdad de ver privado de toda forma, incluso de la forma inteligible, ese objeto que produce tan arrebatados deseos. Porque cuando el alma cobra un intenso amor por El, se desprende ya de toda forma, incluida la forma inteligible que pudiera haber en ella. No puede realmente poseer ese objeto ni actuar conforme a lo que El es, si ve y se preocupa de cualquier otra cosa. Conviene que no tenga a su alcance ni bien ni mal alguno para que lo reciba en completa soledad. Y cuando al alma le cabe en suerte que ese objeto venga hacia ella, o simplemente que se le manifieste cuando ella se ha sustraído a las cosas presentes y se ha preparado para esto haciéndose más bella y más semejante al objeto, preparación y embellecimiento íntimos que son bien claros a los que los practican, entonces el alma lo ve aparecer de repente en ella, sin que medie nada entre ambos, pues no son ya dos en ese momento, sino dos que forman unidad (la distinción entre ambos no tendría sentido en tanto él se halla presente, cosa que confirman aquí los amantes que desean ser uno con el ser amado), y el alma misma pierde la sensación de su cuerpo, porque El está en ella. No dirá, pues, el alma que es otra cosa, un hombre, un ser vivo, o sencillamente un ser, cualquiera que sea éste; la contemplación de estos objetos resultaría algo anómalo para ella, ya que para este acto no dispone de ocio ni de disposición voluntaria.

1067 He aquí que el alma busca ese ser y le sale al encuentro cuando El aparece; le ve a El en lugar de verse a sí misma. Lo que es entonces el alma no podría ser para ella objeto de consideración. Por nada del mundo se cambiaría, aunque se le prometiese la totalidad del cielo, pues sabe de cierto que no encontrará nada mejor ni que supere a Aquél. Ya el alma no puede ascender más arriba, y todas las demás cosas, por altas que estén, la obligarán a descender. Juzgará y conocerá entonces que es eso precisamente lo que ella deseaba, y dará por hecho que nada hay mejor que ese estado. Ahí no cabe pensar en el error, ¿pues dónde se iba a encontrar algo más verdadero que lo verdadero? Lo que ella dice existe con toda

1066 ARNOU, *Le désir...* p.223,250-252; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.107 nota 1: *Id.*, *La Philos. de Plotin* p.162.

1066-1071 BRÉHIER, *Enn.* VI p.43-65

1067 ARNOU, *Le désir...* p.225; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.107 nota 1-2; MÍGUEZ, *o.c.*, p.328 nota 1.

realidad; y existe aunque ella lo diga más tarde o lo diga tan sólo de una manera tácita. Ese estado de felicidad no le engaña, y afirmará por ello sin lugar a dudas que no es debido a un halago del cuerpo, sino a la vuelta a su condición de dicha anterior. Todo lo que antes producía placer al alma, cargos, poder, riqueza, belleza o ciencia, es ahora objeto de desprecio y el alma misma no se oculta de decirlo; no lo diría ciertamente si no hubiese hallado cosas mejores que éstas. No teme ni experimenta nada malo en tanto permanece con El y viéndolo en plenitud. Y aun más, si todo a su alrededor pereciese, ella lo vería llena de gozo porque esto le permitiría quedar a solas con El. Tal es el grado de su felicidad.

1068 35. En esa disposición el alma llega a desdeñar la Inteligencia, que en otro tiempo tenía para ella un atractivo especial. Porque el pensamiento es un movimiento y el alma no quiere ya moverse. Ni habla de lo que ve, aunque lo contemple convertida en inteligencia; pues lo que ocurre es que el alma se ha intelectualizado y vive ya en la región inteligible. Es aquí donde posee y piensa lo inteligible; y lo abandona todo en cuanto ve el objeto amado, lo mismo que aquel que penetra en una mansión bellamente dispuesta, observa y admira toda su riqueza interior antes de ver al dueño de la casa. Ahora bien, cuando le ve y él se hace objeto de su admiración, no es ya este hombre algo así como una estatua, sino algo realmente digno de ser contemplado. Es claro que dejará todo lo demás para mirar sólo a este hombre; no apartará de él sus ojos y, sin embargo, no verá nada nuevo aunque su visión no se interrumpa. El objeto de su visión termina por mezclarse con la visión misma hasta tal punto que se convierte incluso en visión. Todo lo demás es dado al olvido y no cae en el campo de la contemplación. Pero aún quizá se conservaría mejor la analogía si dijésemos que quien se presenta al que admira la casa no es ya un hombre, sino un dios. Y este dios no se aparece a los ojos del cuerpo, sino que llena al alma con su presencia.

1069 (Conviene), por tanto, que el alma posea el poder de pensar, para ver así lo que hay en ella, y ese otro de tender y asentir a lo que está más allá de ella. Hay así como una cierta aprehensión, que podría explicarse de este modo: primero, el alma ve tan sólo su objeto; luego, como consecuencia de esta visión, se convierte en inteligencia y forma una unidad

1068 ARNOU, *Le désir...* p.104.150-151.220.243ss; BRÉHIER, *La Philos. de Plotin* p.49.

1069 ARNOU, *Le désir...* p.200.220.223.237.239.248.270; BRÉHIER, *Enn. VI* 2 p.110 nota 1; In., *La philos de Plotin* p.148.166.

con aquél. El primer poder será considerado como el propio de una contemplación inteligente; el segundo, como el de una inteligencia que ama. Cuando se halla fuera de sí misma y embriagada de néctar, la Inteligencia se convierte en poder de amar para llegar así, simplificada en su actividad, a un estado de suma felicidad. Esta borrachera suya es para ella de mucho más valor que el estado más digno.

¿Podríamos entonces advertir dos fases en la Inteligencia, aquélla en que ve los seres parte por parte, y esa otra en que tiene ya tal visión? Desde luego que no, aunque la razón presente los hechos de esta forma; porque la Inteligencia posee siempre la facultad de pensar y ese otro estado en el que realmente no piensa, pero que le permite una visión del Uno que no es la propia del pensamiento. La Inteligencia, con sólo ver el Uno, posee ya los seres que éste engendra, toma conciencia de ellos y los advierte como engendrados en sí misma. Este acto de ver es lo que se identifica con el pensar, aunque la Inteligencia pueda ver también el Uno por su mismo poder de pensar. En cuanto al alma, podríamos decir que alcanza este poder cuando confunde y borra lo que hay en ella de actividad inteligente; y aun posiblemente ocurra que sea la Inteligencia la que ve primero para que después esta contemplación vaya al alma y una y otra formen tan sólo una unidad. Es el Bien el que, extendiéndose y uniéndose a ellas, se desliza por ambas y consigue su unidad. Como entonces está cercano a ellas, les da con su presencia una sensación y contemplación plenas de felicidad, y, por otra parte, las eleva a tal altura, que ya no puede decirse que estén en un determinado lugar o en cualquier otra cosa, y ello aunque naturalmente una se dé en otra. Porque es claro que el bien no se halla en parte alguna; se encuentra en El lo que llamaremos el lugar inteligible, pero El, en cambio, no se encuentra en ninguna otra cosa. Por esta razón no decimos entonces que el alma se mueve, ya que el Bien no lo hace. El alma ni siquiera es un alma, puesto que el Bien carece de vida y supera en realidad toda vida. Ni es tampoco inteligencia, dado que el Bien no piensa y el alma habrá de ser semejante a él. No piensa el Bien, añadiremos, porque tampoco es objeto de pensamiento.

1070 36. Todo lo demás está perfectamente claro y ya se ha dicho bastante sobre ello. Sin embargo, convendrá hablar todavía un poco partiendo del lugar en que nos encontramos y siguiendo el curso de nuestro razonamiento. El conocimiento o el contacto del Bien son lo más grande que podemos al-

1070 BRÉHIER, *Enn. VI* 2 p.110 nota 2; MÍGUEZ, o.c., p.331 nota 1.

canzar; dice (Platón) que se trata del conocimiento más alto, entendiendo por ello no la visión misma del Bien, sino el conocimiento que la precede. Las analogías, las negaciones, el conocimiento de los seres que salen de El, la escala que presentan nos adoctrinan sobre el Bien; pero dirigen nuestro camino hasta El nuestras propias purificaciones, nuestras virtudes y nuestras disposiciones que nos permiten establecernos y residir en lo inteligible a la vez que regalarnos con todo lo que allí hay. Es así como llegamos a contemplarnos a nosotros mismos y a las otras cosas y como nos convertimos en objeto de contemplación. Somos ya esencia, inteligencia y ser vivo total que no ve en modo alguno el bien externo. He aquí un estado en el que nos hallamos cerca del Bien y El a distancia inmediata. El Bien se encuentra próximo, extendiendo su luz sobre la región inteligible. Y es entonces cuando abandonamos todo conocimiento racional, llevados como niños hasta la morada de lo bello. Hasta allí se extiende el pensamiento, transportado por la ola de la inteligencia y elevado a tal altura por su flujo que permite ver repentinamente sin que podamos siquiera explicárnoslo.

1071 En esa contemplación, que es un llenarse de luz, no hacemos que los ojos vean un objeto diferente; lo que ellos ven no es otra cosa que la luz misma. No existe, pues, la distinción entre el objeto que se ve y la luz que nos lo ofrece, como no hay igualmente una inteligencia y un objeto pensado, sino una luz que engendra ambas cosas y hace que existan por debajo de ella. Esa luz da origen a la Inteligencia y no se extingue por el hecho de engendrarla. Al contrario, permanece tal cual es y engendra precisamente por cuanto ella es en sí misma. Si esta permanencia no tuviese lugar, tampoco existiría lo que esa luz produce.

8 (39)

Sobre lo voluntario y sobre la voluntad del Uno

1072 9. Si se dijese que es El mismo su propio accidente, no convendría entonces atenerse a la palabra misma, sino desentrañar lo que se quiere decir. Porque ¿qué es lo que se piensa al afirmar eso? Ciertamente, que es un principio por disponer de su naturaleza y de su potencia, y que, si tuviese otra naturaleza distinta de la que tiene, sería, con todo, lo que es, lo mismo que si ocupase un rango inferior actuaría también

1071 ARNOU, *Le désir...* p.60.121.189; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p. 111 nota 1.
1072-1079 BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.119-132.

según su propio ser. A esto deberíamos responder que no es posible que una cosa que surge por azar sea principio de todas las cosas, y no desde luego porque sea inferior, sino porque en ese caso aparece como buena en otro sentido y no en sí, cual ocurriría con una cosa notoriamente deficiente. Conviene ciertamente que el principio de todas las cosas supere en efecto a todo lo que viene después que él; de modo que, como es lógico, será algo definido. Esta delimitación la explico por su soledad y la carencia de necesidad; porque indudablemente la necesidad se da tan sólo en los seres que siguen al principio, sin que esto suponga violencia de éste hacia aquéllos. El ser solitario saca todo de sí mismo; no podrá ser, pues, otra cosa, sino lo que ya es. Pero lo que es, no lo será por accidente, sino porque así debe serlo. Con este *es preciso* tenemos el principio de todos los demás. No pensemos, por tanto, que este ser será así como por accidente, sino precisamente porque así debe serlo, sin que entre aquí para nada el azar. Es de este modo lo que realmente tenía que ser.

1073 Y aún no estará bien decir "lo que tenía que ser"; porque conviene que los demás seres esperen a conocer cómo se les aparecerá su rey. Es él quien determina lo que es, al manifestarse, no como un rey que aparece al azar, sino como un verdadero rey, como un verdadero principio y como el verdadero Bien. He aquí lo que es, y no un ser que actúa según el Bien, pues en este caso parecería depender de otro ser. Es, por tanto, un ser uno, no conforme al Bien, sino el Bien mismo.

No deberá decirse del ser inteligible que llegó por accidente al ser. Porque es claro que se llega al ser, pero ello no quiere decir que el ser mismo sea un accidente. El ser que es lo que es no debe su ser al encuentro con alguna otra cosa, ya que lo que es no viene a él de otro ser, sino que está implícito en su misma naturaleza. ¿Cómo podríamos entonces imaginar que quien está más allá del ser haya llegado al ser por accidente? ¡Si es a él a quien corresponde engendrar el ser! Es claro que esto no aconteció así y que el ser es por esencia lo que es y, además, una inteligencia. Porque en otro caso también podría decirse que la inteligencia es inteligencia por accidente, cual si lo que debe ser en un futuro la inteligencia no sea ya de antemano la naturaleza misma de la inteligencia.

Lo que no se adelanta a sí mismo y, justamente, no se inclina fuera de sí, es de hecho lo que es en el verdadero sentido de la palabra. ¿Qué es si no lo que podríamos decir al elevarnos hasta este ser y contemplarle con el respeto debido? ¿Diremos

1073 ARNOU, *Le désir...* p.131.132.137.

acaso, al verle que es de manera determinada, que es precisamente lo que es por alguna suerte de accidente? Es claro que ni ésta ni ninguna otra manera de ser le han acontecido por accidente. Es así, cabe decir de él, así, desde luego, y de ninguna otra manera. Y no digamos siquiera que es así, porque esto equivaldría a delimitarle y precisarle. Para aquél que le ve no hay posibilidad de decir que sea o no sea así; pues con ello afirmaríamos que es uno de los seres a los que se aplica el término *así*. Lo que ocurre realmente es que se trata de algo diferente a todos esos seres así calificados. De ahí que, una vez contemplada su indeterminación, pueda hablarse ya de todos los seres que le siguen, pero advirtiéndole que aquél no es ninguno de estos seres. Es algo, pues, verdaderamente omnipotente y señor de sí mismo; es lo que quiere ser, o, mejor todavía, relega la voluntad al campo de los demás seres, haciéndose de este modo mayor aún que la voluntad, a la que coloca sencillamente después que él. No le atribuyamos, por tanto, que ha querido ser como es, como si ésa fuese su intención; tampoco digamos que algún ser le ha hecho así, tal como es.

1074 15. El es el objeto amado, amor El mismo y amor de sí. Su belleza no la saca de otro, sino que la descubre en sí mismo porque ya está en El. No podría formar unidad consigo mismo, si él mismo y aquello a lo que se une no fuesen de hecho una sola cosa. Pero si ambos son una sola cosa y lo que desea y lo deseado también forman unidad (entendiendo lo que es deseado como sustancia y como sujeto), aparecerá claro de nuevo que el deseo y la sustancia son ahí una misma cosa. Si todo ocurre de este modo, ese objeto amado se producirá necesariamente a sí mismo y será dueño de sí, ajeno por completo a la voluntad de otro ser, puesto que sólo estará ligado a lo que él mismo quiera.

1075 Por otra parte, al decir que no puede recibirse más que a sí mismo ni caer en los dominios de otro, lo colocamos fuera de las cosas que se deben al azar. Y con ello no sólo le aislamos y le mantenemos puro de toda mezcla, sino que hacemos posible el ver a veces en nosotros mismos una naturaleza semejante a la suya, que no posee ninguna de las cosas que van con nosotros y por las cuales hemos de sufrir los accidentes del azar. Porque todo cuanto se da en nosotros es esclavo del azar y acontece de manera fortuita, y únicamente por aquella naturaleza alcanzamos el señorío de nosotros mismos y nuestra propia independencia. Esa naturaleza es como

el acto de una luz semejante al Bien, superior a la Inteligencia, pero a la que no puede atribuirse una superioridad recibida. A ella hemos de ascender para convertirnos en esa luz, dejando a un lado todo lo demás. Porque ¿no podríamos decir entonces que sobrepasamos la libertad y la propia independencia? ¿Habría algo acaso que nos uniese a la fortuna, al azar o a lo accidental, si ya se ha alcanzado por nosotros la vida verdadera, o si somos en ella, que nada tiene de extraño sino que es ella misma y sólo ella misma? La suficiencia no es concebible en ninguna otra cosa, aunque viva en soledad; esta vida de que hablamos es realmente lo que es, no obstante su aislamiento.

1076 En primera instancia, no convendrá considerarla como algo inanimado o como una vida sin razón. La debilidad de esta vida proviene de la dispersión de la razón y de su propia indeterminación. Ahora bien, está claro que cuanto más camina hacia la razón más se distancia también del azar. En una ascensión ininterrumpida podríamos llegar a un principio que no es la razón, sino más hermoso que la razón; ello supondría el distanciamiento del azar.

Mas la raíz de la razón está en ella, y en ella, además, concluyen todas las cosas. Imaginémosla como la raíz de un gran árbol que vive según la razón; es ciertamente el principio y el fundamento que permanece en sí mismo, que da su ser al árbol, según la razón que éste reciba.

1077 16. Parece, decíamos, que el Bien se encuentra en todas partes y que no se encuentra en ninguna. De ello convendrá sacar consecuencias provechosas sobre lo que aquí estamos investigando. Porque, si de hecho no se encuentra en ninguna parte, ya no le acontece por accidente el estar en algún sitio; y si se encuentra en todas partes, esa ubicación supone algo tan grande como El. De manera que, en realidad, hablar de todas partes y de sí mismo es hablar de una sola cosa, ya que ese todo es él mismo, que da su ser a las cosas situándolas en todas partes. Al ocupar el rango más alto y ser él mismo la realidad suprema, convierte a todas las cosas en esclavas suyas. Pero no es El el que por acaso se une a las cosas, sino que son las cosas las que se unen a El o se sitúan a su alrededor, como si se tratase de meros accidentes. El no mira hacia ellas, sino que son ellas las que miran hacia El.

1078 Hay en El una tendencia a interiorizarse, a amarse a sí mismo y a amar con ello su propia claridad. Así, son una sola cosa él mismo y lo que es objeto de su amor. Con lo

1074 ARNOU, *Le désir...* p.142; BRÉHIER, *La Philos. de Plotin* p.158.

1075 ARNOU, *Le désir...* p.140-141; BRÉHIER, *La Philos. de Plotin* p.175s.

1076 ARNOU, *Le désir...* p.140141; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.153 nota 1.

1077 ARNOU, *Le désir...* p.121.139.

1078 ARNOU, *Le désir...* p.102.141; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.154 nota 1.

cual queda dicho que se debe a sí mismo la existencia, si lo que realmente ama es un acto permanente y una especie de inteligencia. Pues la Inteligencia es el efecto de un acto, y él mismo, de este modo, es ese efecto. Pero como este acto no es producido por ningún otro, resultará ser evidentemente el producto de sí mismo. No será, por tanto, lo que es por accidente, sino según su acto.

Concebiremos su existencia como si realmente se apoyase en sí mismo y a la vez mirase a sí mismo. No atribuyamos, pues, su ser a nada accidental, ya que El es como quiere ser, y no hay aquí una voluntad por azar ni por accidente. Una voluntad que desea lo mejor no podría en modo alguno deberse al azar.

1079 Una prueba de que esta inclinación hacia sí mismo, que es su acto, y este aislamiento en sí mismo constituyen el ser que es, vendría dada tan sólo con suponer lo contrario. Porque es claro que si se inclina hacia fuera dejará ya de ser lo que es. El acto que dirige hacia sí es su mismo ser y El y su acto conforman una sola cosa. Su existencia es debida a la unión inseparable que mantiene con su acto. Mas, si su acto no ha tenido un origen, sino que es desde siempre, y es al modo de una vigilia que no difiere del que tiene el cometido de la vigilancia, si podemos estimarlo como una vigilia y una inteligencia por encima de todas las demás, él mismo tendrá que adaptarse por fuerza a esta realidad. Pues esa vigilia está más allá de la esencia, de la inteligencia o de la vida racional inteligible; no es otra cosa que él mismo. Nos hallamos, por consiguiente, ante un acto que supera a la inteligencia, al pensamiento y a la vida. La inteligencia, el pensamiento y la vida provienen justamente de El y no de ningún otro ser. Y El tiene naturalmente el ser por sí mismo y de sí mismo; no es lo que es por accidente; es nada menos que como quiere ser.

1080 18. Para buscar este principio, nada deberá indagarse fuera de El. Pero todo lo que busquéis en su interior buscadlo en lo que le sigue; a El dejadle por completo tranquilo. Lo que está fuera de El no es otra cosa que él mismo, que lo abraza y lo mide todo. O, mejor todavía, El se encuentra en lo más profundo de las cosas. Fuera de El y rodeándole o suspendidas de El están la razón y la inteligencia. Y aun ese título de inteligencia descansará en el contacto o enlace con El; pues es de El de quien posee el ser la inteligencia.

Ocorre aquí como con el círculo, que saca su propiedad

1079 ARNOU, *Le désir...* p.139-140; MÍGUEZ, o.c., p.376 nota 1.

1080 ARNOU, *Le désir...* p.121.184; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.156 nota 1; Id., *La Philos. de Plotin* p.176.

des del centro por su contacto con él. De ahí recibe el círculo la forma, en tanto sus rayos, vueltos al centro, conforman asimismo por su extremo ese punto del que salen y al que se ven llevados. El centro, con todo, es algo más que la extremidad de los rayos (repárese que, a pesar de su semejanza, los puntos extremos de los rayos sólo conservan de aquél una oscura huella, puesto que el centro los contiene a todos en potencia e incluso contiene a los rayos, que le afirman en todas partes por su centro y le hacen visible tal como es; gracias a ellos se da esa paradoja que incluye su desarrollo y no desarrollo).

1081 Así y no de otro modo hay que considerar la inteligencia y el ser. Ambos vienen del Bien y se despliegan y se desenvuelven a partir de El; pero acredita la dependencia de su naturaleza intelectual y atestiguan a la vez una inteligencia en la unidad, aunque no se trate aquí de la Inteligencia, porque estaríamos en realidad en el Uno. No confundamos el centro con los rayos ni con el círculo, puesto que el centro es el padre del círculo y de los rayos a los que da una huella de sí mismo; y aun permaneciendo en su inmovilidad, les origina por una cierta fuerza suya y no permite la separación. Del mismo modo, el Bien es como el padre de la potencia intelectual que circula a su alrededor; constituye el modelo que la Inteligencia, en su unidad múltiple, presenta como imagen. Porque la Inteligencia es tal por ese su movimiento característico, en tanto el Bien ya permanecía en su inmovilidad antes de engendrarla y la engendra precisamente por la potencia que encierra en sí. ¿Qué coyuntura, qué azar o qué accidente podrían ser vecinos de esta potencia, productora de la Inteligencia y del Ser? Hay en el Uno algo que no hay en la Inteligencia, y esa luz que se expande por el espacio como proveniente de una fuente luminosa en sí misma no es otra que su imagen, en tanto la fuente es la verdadera realidad. Sin embargo, no podrá decirse que la luz expandida sea de otra especie. Y otro tanto ocurre con la Inteligencia, que es imagen del Uno; no existe desde luego por azar, sino que es razón y causa en cada una de sus partes.

1082 Diremos del Uno que es la causa de la causa. Será, pues, causa de una manera más eminente y verdadera que la Inteligencia y, además, contendrá en sí mismo todas las causas inteligibles que puedan surgir de El, que no aparecerán por azar sino al modo como El las haya querido. Estamos ante una voluntad que no carece de razón y que no es la voluntad de

1081 ARNOU, *Le désir...* p.142.162.

1082 ARNOU, *Le désir...* p.189.

producir al azar y como salga; al contrario, esta voluntad actúa debidamente, ya que nada queda al arbitrio del azar en el mundo inteligible. De ahí que hable Platón de lo que es debido y oportuno, deseando indicar con ello, en la medida de lo posible, que se encuentra lejos del azar y que es lo que ciertamente debe ser. Pero si es lo que debe ser, no podrá ser nada irracional; y si es lo verdaderamente a propósito, será también lo que tenga señorío sobre lo que viene después de El y, antes todavía, sobre sí mismo. No será entonces lo que es por azar, sino que, lo que es, se lo deberá a su propia voluntad. Mas, lo que debe ser y el acto de lo que debe ser constituyen en El una sola cosa; es lo que debe ser pero no al modo de un objeto sino como un acto primero que hace manifiesto que es lo que debe ser. Esto es cuanto acertamos a poder decir, dada la impotencia del lenguaje para expresar lo que nosotros quisiéramos.

1083 19. Con lo dicho tendremos bastante para elevarnos a El y aprehenderle. Ahora nos será posible contemplarle, sin que, no obstante, podamos decir cuanto realmente deseáramos. Si prescindimos de todo razonamiento para verle nada más que en sí mismo, propondremos que es por sí mismo lo que es y que, caso de poseer esencia, esta esencia sería dependiente de El y, por añadidura, provendría igualmente de El. Cuando le vemos no nos atrevemos ya a decir que es por accidente, y ni siquiera acertamos a pronunciar palabra alguna. A nuestro atrevimiento seguiría inmediatamente la turbación de espíritu, porque una vez lanzados hacia El no estamos en condiciones de decir dónde se encuentra. Aparece por todas partes ante los ojos de nuestra alma y, dondequiera que ella mire, allí le ve, si es que ella no ha prescindido de Dios para mirar a otra parte y concentra en El su pensamiento.

1084 Quizás en tal sentido quepa entender la expresión enigmática de los antiguos: algo que está por encima de la esencia. No quiere decir solamente que el bien engendre la esencia, sino que no es esclavo de ella ni de sí mismo, ni tiene por principio una esencia; al contrario, él mismo es principio de la esencia, que no fue hecha para El, sino para algo que esté fuera de El, puesto que El no necesita de un ser que él mismo ha hecho. No diremos, por tanto, que, en tanto que es, produce lo que se dice que es.

1085 20. ¿Pues qué? ¿No acontece así, diríamos, que ha existido ya antes de nacer? Porque si se produce a sí mismo,

1083 ARNOU, *Le désir...* p.137.204.275.

1084 BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.158 nota 1-2; MÍGUEZ, o.c., p.380 nota 1.

1085 ARNOU, *Le désir...* p.141; BRÉHIER, *La Philos. de Plotin* p.177s.

no existe en tanto ser producido, pero sí existe como ser productor. Si él mismo es su propio producto, parece que deberá existir antes de sí mismo. Habrá que responder a esto que no cabe tal consideración. La producción del Bien está libre de todo encadenamiento, dado que no apunta a ninguna obra determinada y es ya un acto completo que no cumple cometido alguno. No veamos aquí dos cosas, sino únicamente una sola cosa.

Y que no haya el temor de reponer un acto primero sin referirlo a un ser, ya que se trata aquí de un acto que es sujeto. Porque es claro que hablar de El como un sujeto sin acto sería mentar algo incompleto, incompatible con la noción de principio y de principio perfecto por encima de todas las cosas. Pero, por otra parte, si a ese sujeto se añade el acto, no se le preserva su unidad. Como el acto es ya más perfecto que la esencia y como el Primero de los seres es un ser perfectísimo, necesariamente ha de ser un acto. Al actuar *es* y no cabe decir que *existía* antes de nacer, pues cuando actúa está puesto todo él, sin posibilidad de que se dé un momento anterior.

1086 Este acto de que hablamos no es en modo alguno esclavo de la esencia, sino pura libertad. El Uno, por tanto, es por sí mismo lo que es, ya que si hubiese algo que le conservase en el ser no sería el Primero en provenir de sí mismo. Dícese, y con razón, que se contiene a sí mismo, lo que quiere decir que se reduce a sí mismo; porque lo que contiene algo según la naturaleza, hace que esto exista desde el principio. Caso de haber un tiempo en el que hubiese comenzado a ser, podría decirse con todo rigor que había tenido un comienzo. Pero ahora convenimos en que *es* lo que *es* desde toda la eternidad, con lo que quiere decirse que se hizo a sí mismo y que su acto y su ser son concurrentes. Mejor, su ser y su producción son una misma cosa, que concuerdan en cierto modo con su generación eterna.

1087 Cuando hablamos de un mandarse a sí mismo, podríamos entender realmente dos cosas; pero, puesto que se trata de un solo ser, se entiende aquí únicamente un ser que manda, prescindiendo de cualquier otra parte suya que obedezca. Mas ¿cómo concebiríamos un ser que manda y que no tiene otro ser que obedezca? Hablamos en este caso de un ser que manda y que no tiene otro ser que le preceda; pero si no hay otro ser antes que El, es ciertamente el Primer ser, si no por una razón de primacía, sí atendiendo a su soberanía y a su potencia,

1086 ARNOU, *Le désir...* p.138.

1087 BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.160 nota 1

que son verdaderamente independientes. Rigurosamente hablando, y bajo estos términos, nada resultaría ser dependiente. Este ser a que nos referimos es todo él y por entero independiente. Porque ¿qué podría haber en él que no fuese él mismo? ¿Qué podríamos encontrar ahí que no estuviese en acto? ¿Hay algo en él que no sea su obra? Pues si así fuese, es claro que ya no sería en absoluto independiente y omnipotente. Ningún señorío ni poder le atribuiríamos y, ciertamente, no manifestaría su potencia sobre algo que no es capaz de producir.

1088 21. ¿Podría el ser divino ser distinto a como es? ¿Y acaso vamos a privarle del poder de hacer el bien por el mero hecho de que no pueda hacer el mal? La potencia del Uno no consiste desde luego en poder hacer las cosas contrarias; es la suya una potencia sólida e inmóvil y es, a la vez, la mayor posible, dado que no se aleja del Uno. El poder hacer las cosas contrarias corresponde a los seres que no permanecen en la perfección.

Conviene, por tanto, que esta producción de sí mismo de que aquí hablamos exista una vez por todas; es en verdad una producción hermosa. Pues ¿qué ser podría modificarla, si debe su nacimiento a la voluntad divina y es ella su voluntad misma? Porque si su ser se debe a su voluntad, ¿cómo imaginarse esta voluntad? ¿Qué es lo que realmente podría ser, de no referirla a un sujeto que ya existe? ¿Vendría tal vez la voluntad de una esencia que no está en acto? La voluntad, ciertamente, ha de encontrarse en su esencia; no debe ser otra cosa que su esencia. Porque ¿qué hay en aquel Ser que no sea voluntad? Todo en El es voluntad y nada existe en El que no quiera. Ya desde un principio confúndense así su voluntad y él mismo. Todo se sigue de su voluntad, tanto lo que El quiso ser como la forma en que lo quiso ser, pues nada engendraría la voluntad que no se encontrase en El.

1089 Es un Ser que no se contiene a sí mismo, y, si, nuestras palabras tienen un sentido, deben querer decir también que soporta en la existencia a todos cuantos seres provienen de El. Estos seres son por participación, de manera que se reducen todos a El. Mas El, en cambio, no es sostenido por sí mismo ni participa de sí mismo, sino que es todas las cosas por sí mismo aunque sin tener necesidad de ser ninguna de estas cosas.

Si alguna vez nos ocurre pronunciar su nombre o pensar en El, prescindiremos de todos los demás. Le dejaremos sólo con esta clasificación, la de sí mismo, y nada buscaremos ya. Lo único

1088-1089 CILENTO, III 2 p.236; P. HENRY, *Le problème de la liberté chez Plotin*: Rev. néos. phil. 33 (1931) 50-79.180-215.318-339.

que, al contrario, recalcaremos es si queda aún algo en el pensamiento que haga referencia a El.

Podrá alcanzarse así, en verdad, un principio del que no se pueda decir ni pensar otra cosa. Este principio estará muy por encima de todo otro y será el único verdaderamente libre, porque en realidad no es esclavo de sí mismo. Sólo El es él mismo, en tanto cada uno de los otros seres es él mismo y algo más.

9 (8)

Sobre el Bien o el Uno

1090 Todos los seres tienen su existencia por el Uno, no sólo los seres así llamados en el primer sentido, sino los que se dicen atributos de esos seres. Porque ¿qué es lo que podría existir que no fuese uno? Si lo separamos de la unidad, deja inmediatamente de existir. Ni el ejército, ni el coro, ni el rebaño tendrían realidad alguna si no fuesen ya un ejército, un coro o un rebaño. Del mismo modo, la casa y la nave carecen de existencia si no poseen unidad; porque tanto la una como la otra son una unidad y, si ésta se pierde, dejan también de ser nave y casa.

Las magnitudes continuas no tendrían razón de ser si no poseyesen la unidad. Ahí tenéis un ejemplo: dividís una magnitud, y perdida ya su unidad, cambia necesariamente de ser. Igual acontece con las plantas y con los animales; cada uno de ellos es un cuerpo; pero un cuerpo que, si pierde su unidad, se descompone en múltiples partes, dejando de ser lo que antes era. Lo que surge entonces son tantos seres cuantas partes haya y cada uno de ellos presenta a su vez una unidad.

1091 Se da la salud cuando hay en el cuerpo unidad armónica, la belleza cuando la unidad mantiene unidas las partes, y la virtud en el alma cuando la unión de las partes resulta de un acuerdo. Pues bien, dado que el alma, fabricando y moldeando el cuerpo y concediéndole la forma y el orden, lleva todo a la unidad, ¿convendrá acercarse hasta ella y decir que es ella misma la que dirige este coro de la unidad o incluso que es ya el Uno? O, puesto que el alma otorga a los cuerpos cualidades que no posee, como la forma y la idea que son algo diferente a lo que ella es, y asimismo la unidad, que del alma proviene, ¿ha de creerse que esa unidad que el alma da es diferente de

1090-1118 IGAL, *Commentaria in Plotini De bono sive uno* (Enn. VI 9): *Helmántica* 22 (1931) 273-304.

1090 BRÉHIER, *Enn. VI 2 p.170* nota 1; MÍGUEZ, o.c., p.385 nota 1.

1091 ARNOU, *Le désir...* p.143.174.

ella, y que lo que hace realmente el alma es que cada ser sea uno por la contemplación del Uno, no de otro modo que como ocurre con el hombre, donde se recoge y plasma la unidad por la contemplación del hombre ideal?

De los seres de los que decimos que son un ser hacemos esta afirmación con una referencia concreta a su propia realidad. De modo que cuanto menos ser menos unidad, y cuanto más ser más unidad. Así también el alma, que es diferente del Uno, tiene más unidad en la medida en que posee más ser; pero eso no quiere indicar que ella sea el Uno. Naturalmente que el alma es una, mas la unidad es para ella como un accidente. Alma y uno debemos considerarlos, pues, como dos cosas distintas, como si fuesen cuerpo y uno.

1092 La magnitud discontinua, cual es el caso del coro, está muy lejos de la unidad; la magnitud continua, en cambio, está muy cerca. El alma, por su parte, aún tiene ahí una participación mayor. Si, puesto que el alma no puede existir sin ser una, se quisiera identificar el alma y la unidad, habría que hacer notar ante todo que lo que ocurre con el alma acontece con todos los demás seres, esto es, que no pueden existir sin la unidad y, sin embargo, la unidad es algo diferente de ellos, porque el cuerpo, por ejemplo, no es lo mismo que la unidad, aunque participe desde luego de ella. Además, el alma, que nosotros consideramos una, es múltiple, aunque no se advierten en ella partes componentes. Es múltiple, porque se encuentran en ella diversas facultades, como la facultad de razonar, o la de desear, o la de percibir, todas enlazadas entre sí por el vínculo de la unidad. He aquí, por consiguiente, que el alma da una unidad a los seres, que, a su vez, ella recibe de otro ser.

1093 2. ¿No es acaso cierto que en cada ser particular su esencia y su unidad son una misma cosa, y que, en lo que atañe a la totalidad del ser y de la esencia, esencia del todo y unidad del todo son también idénticas? Así es que basta descubrir el ser para descubrir igualmente su unidad. Veamos: si, por ejemplo, la esencia es la Inteligencia, el Uno será también la Inteligencia, como primer ser y primera unidad que es, por la cual las demás cosas participan en el ser y, según esto, en la unidad.

¿Qué podría decirse del Uno sino que es el ser mismo? Porque es realmente idéntico al ser. Decir "hombre" y decir "un hombre" es afirmar lo mismo. Aunque también podría ocurrir que cada cosa tuviese su número y que así como de una pareja digo dos, así de una sola cosa digo que es una. Pero

es claro que si el número es un ser, también naturalmente lo será la unidad y convendrá entonces averiguar lo que es. Ahora bien, si el número no es otra cosa que un acto del alma, que recorre los seres contándolos, la unidad pierde ya todo valor. Mas la razón nos decía que un objeto que pierde su unidad no es un absoluto. Habrá que ver, por tanto, si la unidad y el ser se identifican en lo particular y en lo universal. Porque, si el ser de un objeto no es otra cosa que una multiplicidad de partes y si, por otra parte, es imposible que la unidad sea una multiplicidad, el otro y el ser son realmente cosas diferentes.

1094 El hombre es un animal racional y, además, muchas otras cosas, enlazadas todas ellas por la unidad. Así, pues, el hombre es distinto de la unidad dado que él es divisible y la unidad no lo es. El ser universal, que reúne en sí todos los seres, es, con mucha más razón, un ser múltiple y diferente de la unidad, y ello aunque participe de esta misma unidad. Porque el ser universal posee, en efecto, la vida y la inteligencia, ya que sabemos que no es algo muerto; es, por consiguiente, un ser múltiple. Si fuese sólo inteligencia, también sería necesariamente un ser múltiple; y lo es con más motivo si se trata de una inteligencia que contiene ideas, puesto que la idea no puede en modo alguno ser una. Antes bien, la idea es un número, tanto la idea particular como la idea total; esa unidad que se le atribuye es la misma que se concede al mundo. Por tanto, hablando ya de una manera general, el Uno es lo primero, y no lo son, en cambio, la Inteligencia, las ideas y el ser. Cada idea está compuesta de varias cosas y es, por añadidura, posterior a ellas; o lo que es lo mismo, las cosas de que está compuesta tienen precedencia sobre ella.

1095 El que la inteligencia no puede ser el término primero aparecerá claro con lo que ahora vamos a exponer: la Inteligencia superior, la que no contempla objetos que le son exteriores, ésa conoce lo que tiene realidad antes que ella; y es que, ya al volverse hacia sí misma se vuelve en realidad hacia su principio. Mas, si ella misma es ser pensante y objeto pensado, entonces es un ser doble y no simple; no es, en fin, una. O en otro caso, contempla un objeto distinto, un objeto que es superior y anterior a ella; o es posible aunque se contemple a sí misma y que contemple este otro sujeto superior, lo que quiere decir que es posterior a él.

De todos modos, hemos de establecer que, por una parte, la Inteligencia es un ser próximo al Bien y al Primero de los seres, al que desde luego mira, y que, por otra parte, está reunida

consigo misma y se piensa a sí misma, pensándose a la vez como si fuese todas las cosas. Ha de encontrarse, pues, bien lejos del Uno, ya que presenta tal variedad de aspectos. El Uno, por consiguiente, no constituye todos los seres, porque en ese caso ya no sería uno: ni es la Inteligencia, dado que así implicaría también todos los seres por el carácter de totalidad de aquélla; ni es igualmente el ser, porque el ser realmente lo es todo.

1096 3. ¿Qué es, por tanto, el Uno y cuál es su naturaleza? No puede sorprender naturalmente que no sea fácil decirlo, puesto que tampoco es fácil decir lo que es el ser o la idea, aun cuando nuestro conocimiento se apoye en las ideas. Otro tanto ocurre con el alma, que si se dirige hacia algo privado de forma, es incapaz de aprehenderlo por su misma indeterminación al no verse ayudada por ninguna impronta; resbala entonces fuera de ese objeto y teme no poseer nada. No es extraño, pues, que se fatigue en tal circunstancia y que anhele descender con frecuencia al mundo de las cosas; y así, no cesará hasta llegar al dominio de lo sensible, en el que hallará descanso como si estuviese en un terreno sólido. Del mismo modo, cuando la vista se cansa de las cosas pequeñas encuentra verdadero placer en acercarse a las cosas grandes. Mas, cuando el alma quiere ver por sí misma, como realmente tan sólo puede ver identificándose con su objeto y haciendo prevalecer su unidad, gracias precisamente a esa identificación, piensa que no posee todavía lo que busca al no advertir diferencia alguna con el objeto de su pensamiento.

1097 Es así, sin embargo, como deberá filosofarse acerca del Uno. Y dado que es el Uno lo que indudablemente buscamos, y en esa búsqueda examinamos el principio de todas las cosas, esto es, el Bien y lo que es primero, no convendrá que nos alejemos de aquellos objetos que son vecinos de los primeros, cayendo por ejemplo en los que están al final de la serie. Muy al contrario, hemos de levantarnos a nosotros mismos desde las cosas sensibles, que son las últimas en la escala de los seres, para quedar con ello libres de todo mal. Y como quiera que tendemos hacia el Bien, hemos de ascender hasta el principio interior a sí mismo hasta llegar a hacernos uno solo con él en lugar de la multiplicidad, si es que anhelamos la contemplación del Principio y del Uno. Necesitamos ciertamente convertirnos en Inteligencia y confiar el alma a la Inteligencia como si en ella hallase su descanso; así podrá el alma

salir de su sueño y recibir lo que la Inteligencia ve, pues es claro que el alma contemplará el Uno por medio de la Inteligencia, sin añadir por su parte sensación alguna ni nada que provenga al menos de la sensación. Lo que realmente es más puro ha de contemplarlo el alma por la pura inteligencia y por lo que hay de primero en ella. Y cuando el que así está preparado para tal contemplación, forja en su imaginación una magnitud, una forma o una masa del objeto, no tiene entonces como guía a la inteligencia, puesto que la inteligencia no ha sido hecha para ver esos objetos y se trata en este caso del acto de la sensación o de la opinión, que sigue al de la sensación.

1098 Conviene que la inteligencia nos anuncie hasta dónde llega verdaderamente su poder. La inteligencia puede ver, o lo que está antes que ella, o lo que es propio de ella, o lo que depende de ella. En cuanto a lo que depende de ella es de hecho simple y puro, más simple y más puro que lo propio de ella; y lo es en mayor grado lo que está antes que ella, que naturalmente no es ya inteligencia, sino algo anterior a la inteligencia. Porque la inteligencia es algo, uno más entre los seres, y no lo es en cambio ese término, que no puede tener el ser, ya que se encuentra antes de todo ser. El ser tiene una forma, que es la forma característica del ser, y ese término de que hablamos está privado de toda forma, incluso de la forma inteligible.

1099 Siendo la naturaleza del Uno engendradora de todas las cosas, no es en modo alguno ninguna de las cosas que engendra. No es algo que pueda tener cualidad y cantidad; ni es por otra parte inteligencia o alma, ser en movimiento o en reposo, ser en el lugar o en el tiempo. Es simple por sí misma, y mejor aún, algo sin forma que está antes de toda forma, antes de todo movimiento y de todo reposo; estas cualidades son las que, precisamente, se encuentran en el ser y le hacen múltiple. Ahora bien, ¿cómo, si esta naturaleza no está en movimiento, no está por necesidad en reposo? Porque tanto cada una de estas propiedades aisladamente como ambas, se encuentran necesariamente en un ser, y porque lo que está en reposo lo está por participación, sin que deba ser confundido con el reposo mismo; el reposo es un accidente que se añade al ser y que le hace perder su simplicidad.

Cuando decimos de esa naturaleza que es una causa, lo que hacemos es atribuirle un accidente, no a ella, sino a nosotros, que tenemos algo de ella; pues es claro que el Uno sigue per-

1096 ARNOU, *Le désir...* p.243s.246.259.

1097 ARNOU, *Le désir...* p.36.203.223.

1098 MÍGUEZ, o.c., p.392 nota 1.

1099 ARNOU, *Le désir...* p.163; MÍGUEZ, o.c., p.392 nota 2.

maneciendo en sí mismo. Hablando con propiedad no podríamos decir del Uno todas estas cosas, y más bien deberíamos expresarnos como si le viésemos desde el exterior, unas veces desde cerca, otras desde más lejos, por las indudables dificultades que encierra.

1100 4. La mayor de las dificultades para el conocimiento del Uno estriba en que no llegamos a El ni por la ciencia ni por una intelección como las demás, sino por una presencia que es superior a la ciencia. El alma se aleja de la unidad y no es en absoluto una cuando aprehende algo de modo científico; porque la ciencia es un discurso y el discurso encierra multiplicidad. El alma entonces excede la unidad y cae en el número y en la multiplicidad.

Convendrá, pues, remontar la ciencia y no abandonar nunca ese estado de unidad; dejaremos si acaso la ciencia y sus objetos y prescindiremos de toda contemplación, aun de la de lo Bello, porque lo Bello es posterior al Uno y viene del Uno, lo mismo que la luz del día proviene toda ella del sol. De ahí que afirme (Platón) que no se puede decir ni describir. Pero, con todo, tratamos de manifestarlo y de escribir sobre El en el curso de nuestra ascensión y son las palabras las que nos despiertan a su contemplación; porque en cierto modo muestran el camino a aquel que quiera contemplar el Uno. Hasta ahí la enseñanza del camino y de la ruta; otra cosa será ya la contemplación, acto privadísimo del que quiere contemplar.

1101 Si, pues, no se dirige uno a la contemplación, si el alma no tiene noción del esplendor de ese mundo, si no experimenta ni retiene en sí misma esa pasión propia del amante que encuentra descanso en la visión del objeto amado, si, en fin, aquel que ha recibido la luz verdadera, que ilumina toda su alma por la proximidad a que ha llegado, es detenido en su subida por un peso que le impide la contemplación y, además, si no emprende solo la subida, sino que lleva consigo algún obstáculo que le separa de sí, o por otra parte no se ha visto reducido a la unidad (porque, en verdad, no está ausente de nada y sí está ausente de todo; y está presente, pero tan sólo a los que pueden recibirle por encontrarse preparados para ello, esto es, por su disposición para adaptarse, entrar en contacto con El y tocarle en razón de la semejanza que mantienen entre sí; pero para eso la potencia que existe en estos seres se encontrará en el estado originario, como cuando ha venido de El, porque así y sólo así será posible que le vean, en tanto

1100 ARNOU, *Le désir...* p.204.235; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.175 nota 1.
1101 ARNOU, *Le désir...* p.214.221; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.176 nota 1.

tal contemplación resulte naturalmente posible); si, ciertamente, no ha llegado a un nivel tal y permanece aún fuera de sí, bien por las razones que ya se han dado, bien porque carece de la debida instrucción racional o no tiene fe en la que le ofrecen, entonces es mejor que se preocupe de sí mismo y que trate de apartarse y aislarse de todas las cosas. Y si no tiene fe en las razones que se le dan, que reflexione ahora en las que siguen.

1102 5. Todo aquel que piense que los seres están gobernados por el azar o por una fuerza espontánea y que se ven retenidos por causas corporales, se encuentra realmente muy lejos de Dios y de la noción del Uno. Por ello, nuestro razonamiento no se dirige a él, sino a los que admiten una naturaleza distinta a la de los cuerpos y se remontan así hasta el alma. Conviene, pues, comprender la naturaleza del alma y saber, entre otras cosas, que proviene de la Inteligencia y posee la virtud por participación con esa misma razón. En consecuencia, entenderemos por inteligencia algo más que la facultad de razonar y de argumentar, puesto que con los razonamientos se comprende separación y movimiento, y las ciencias son razonamientos interiores al alma que se manifiestan por palabras por ser precisamente la inteligencia la causa productora de ellas.

1103 Veremos a la Inteligencia como una cosa sensible a través de una percepción, como algo que se impone al alma y que viene a ser como su mismo padre, dado que constituye el mundo inteligible; y aún debe añadirse que en la calma y en la inmovilidad contiene todas las cosas y es a la vez todas las cosas, multiplicidad que no puede dividirse ni discernirse. No hay ahí la distinción propia de las palabras, que se piensan una a una, pero, sin embargo, tampoco se produce confusión de ninguna clase entre las partes. Cada una ya avanza separada de las demás; y lo mismo que ocurre con las ciencias, todo lo que se sabe se sabe como indivisible, no obstante estar cada cosa separada de las restantes.

1104 Nos encontramos de este modo con una multiplicidad en la que todo está reunido; eso es, el mundo inteligible. Próximo a lo que es primero, existe por necesidad, según lo que nuestra razón nos dice y siempre que se admita la existencia del alma. Ese mundo resulta superior al alma, pero no es, sin embargo, lo primero, por carecer de unidad y de simplicidad. El Uno es lo único que es simple y es también, por esa su simplicidad, el principio de todas las cosas. Precede además al ser más noble de todos (pues conviene que haya algo anterior a la Inteligencia, que aspira a la unidad y demuestra con ese su deseo que ella no es una, sino semejante al Uno; ya que

verdaderamente la Inteligencia no se dispersa, sino que permanece consigo misma por ser vecina del Uno y tener realidad después de El; con todo, se ha atrevido a alejarse de El); ese Uno, ciertamente, es algo más admirable que la Inteligencia y no cabe siquiera que le llamemos ser, para no considerar el Uno atributo de ninguna cosa.

1105 En verdad que no hay nombre que convenga al Uno, pero puesto que debe denominársele de algún modo, será conveniente que le llamemos comúnmente Uno, más no como si fuese un ser al que se aplica tal atributo. Porque resulta verdaderamente difícil conocer al Uno de esta manera y mejor se le conoce por lo que de él procede, esto es por el ser. El Uno conduce la Inteligencia al ser, y su naturaleza es tal que le convierte en fuente de todo lo mejor y en potencia engendradora de los seres; eso aun permaneciendo El en sí mismo y no debilitándose ni llevando su esencia a lo que de El procede, por razón de su prioridad. Llamémosle, pues, Uno para que podamos entendernos entre nosotros y a fin de que con ese nombre lleguemos también a una noción indivisible, con la que unifiquemos nuestra alma. Sin embargo, no afirmaremos con ello que es uno e indivisible en la misma medida que lo es el punto o la unidad numérica; puesto que, mirando las cosas desde aquí, el Uno es el principio de la cantidad, la cual, desde luego, no existiría si no se diese antes la esencia y lo que precede a la esencia. No llevemos, por tanto, nuestro pensamiento por este camino, ya que lo que conviene es pensar el punto o la unidad numérica como cosas semejantes y análogas a lo que es simple y a lo que prescinde de toda multiplicidad y división.

1106 7. Si, por no ser ninguna de estas cosas, se le calificara de inaccesible al pensamiento, recomendaríamos que se prestase atención a las cosas y aun que se partiese de ellas para llegar a contemplarle. Pero, para ello, que no se lance hacia afuera el pensamiento, porque el Uno no está situado en tal o cual lugar, como si las demás cosas le permitiesen la huida, sino que está presente a quien puede tocarle y ausente para quien no es capaz de llegar a El.

Al modo como no se puede pensar en un objeto si se tiene otro en el pensamiento y, además, se permanece cerca de este otro, porque, si realmente se quiere pensar en ese objeto, nada debe añadirse a lo que se piensa, así también debe comprenderse que no hay posibilidad de pensar en el Uno en tanto permanezca en el alma la impronta de otro objeto y se ofrezca ac-

1105 ARNOU, *Le désir...* p.136.

1106 ARNOU, *Le désir...* p.198.229; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.181 nota 3.

tualizada, pues es claro que un alma retenida por un objeto no puede recibir la impronta del objeto contrario. Y al modo como se dice de la materia que debe carecer de toda cualidad para poder recibir la impronta de cualquiera de ellas, así y con mayor motivo el alma debe estar desprovista de formas para que no asiente en ella obstáculo alguno que le impida verse llena e iluminada por la naturaleza primera.

1107 Si ello es así, el alma debe apartarse del mundo exterior y volverse enteramente hacia su interioridad. No se inclinará ya hacia las cosas de afuera, sino que se mostrará ignorante de todo y, antes de nada, se preparará para la contemplación, alejando de ella toda idea y desconociendo incluso ese trance de la contemplación. Luego de haber consumado la unión y de haber tenido con el Uno el trato suficiente, el alma deberá ir a anunciar a los demás seres, si realmente le es posible, ese estado de unión a que ha llegado (tal vez por haber resultado Minos de una unión semejante se le ha llamado "el confidente de Zeus", pues llevado de este recuerdo instituyó leyes que son como su imagen, justificadas por él plenamente por ese contacto con la divinidad); o si es que no juzga ya dignas de sí las ocupaciones políticas, que permanezca, si lo prefiere, en la región celeste, como haría cualquiera que hubiese contemplado mucho.

Dios, dice (Platón), no se encuentra fuera de ningún ser; está en todos los seres, bien que ellos no lo sepan. Porque los seres huyen de El, o mejor se alejan de sí mismos. No pueden, por tanto, alcanzar aquello de que han huido, ni buscar siquiera otro ser luego de haberse perdido a sí mismos. Ocurrir como con el hijo, enajenado de sí por la locura, que no acierta a reconocer a su padre; en tanto, el que se conoce a sí mismo, sabe perfectamente de dónde procede.

1108 8. Por tanto, si un alma se conoce a sí misma y sabe además que su movimiento no es rectilíneo, salvo en el caso de que haya sufrido interrupción, si conoce que su movimiento natural es un movimiento circular, no alrededor de algo exterior, sino en torno al centro—al centro del que se genera el círculo—, se moverá hacia el centro del que ella ha salido y quedará suspendida de él, reuniéndose precisamente en ese punto hacia el que deberían dirigirse todas las almas y sólo se dirigen en realidad, de por siempre, las almas de los seres

1107 ARNOU, *Le désir...* p.168.197-198.270; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.182 nota 1-2; ID., *La Philos. de Plotin* p.118; MÍGUEZ, o.c., p.401 nota 1.

1108-1118 BRÉHIER, *Enn.* VI p.163-169.

1108 ARNOU, *Le désir...* p.130.133; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.182 nota 3.

divinos. Marchando, pues, hacia ese centro, las almas son como dioses, porque un dios es un ser reunido con el Uno, en tanto la generalidad de los hombres y las bestias se hallan más alejados de El. Pero ¿será entonces el centro del alma lo que nosotros buscamos? ¿O no hemos de creer que se trata de otra cosa, esto es, del punto en el que convergen todos estos centros, así llamados por su analogía con el centro del círculo visible? Porque es indudable que el alma no es un círculo, a la manera de una forma geométrica, y lo que quiere decirse con esta expresión es que su antigua naturaleza se encuentra en ella y alrededor de ella, que todas las almas son partes de ella y, todavía más, que ya se han separado de aquella naturaleza.

1109 Ahora, como quiera que una parte de nosotros mismos está retenida por el cuerpo (cual si se tuviese los pies en el agua y el resto del cuerpo quedase por encima), y que elevándonos sobre el cuerpo por aquella otra parte que no es bañada por él, alcanzamos con nuestro propio centro el centro universal, lo mismo que los centros de los grandes círculos de una esfera coinciden con el centro de la esfera que los contiene, así también encontramos ahí nuestro reposo. Y si se tratase de círculos corpóreos y no de círculos del alma, la unión de los centros sería tan sólo una unión local y, dado que el centro se hallaría en un punto determinado, estarían aquéllos alrededor de él; pero como las almas son inteligibles y el Uno se encuentra por encima de la Inteligencia, hay que suponer que la unión por la que el ser pensante se enlaza con el objeto pensado se realiza por medio de otras potencias, o mejor aún, que el ser pensante está presente a su objeto por una cierta semejanza o identidad e incluso por la comunidad de naturaleza, siempre que no se interponga entre ellos ningún obstáculo.

1110 Porque hay impedimento para que los cuerpos se comuniquen entre sí, pero esto no puede extenderse a los seres incorpóreos, que no son obstaculizados por los cuerpos. Lo que aleja unos de otros a los seres incorpóreos no es en modo alguno el lugar, sino la alteridad y la diferencia que existe entre ellos. Cuando la alteridad ya no se da, entonces los seres no son diferentes y están presentes unos a otros. Así, pues, Aquel que no ofrece en sí mismo ninguna diferencia está siempre presente, mas nosotros sólo estaremos presentes a El cuando nuestra alteridad desaparezca. No es El el que se dirige a nosotros

1109 ARNOU, *Le désir...* p.151-238.

1110 ARNOU, *Le désir...* p.190.214.271; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.184 nota 1.

para rodearnos, sino que somos nosotros los que tendemos hacia El, y nos situamos a su alrededor. Pero, aunque siempre estamos en torno a El, no miramos en todo momento hacia El. Somos en este caso como un coro que cantando siempre alrededor del corifeo puede, no obstante, volverse hacia los espectadores; pero cuando torna a su habitual estado y rodea al corifeo es cuando canta realmente a la perfección. Así le rodeamos nosotros a El, y cuando no lo hacemos se prepara nuestra completa destrucción y dejamos de ser para siempre. Pero no estamos siempre vueltos hacia el Uno, y eso que en su visión encontramos nuestro fin y nuestro descanso y formamos ante El como un coro que ciertamente no desentona y que interpreta una danza inspirada.

1111 9. He aquí que en esta danza se contempla la fuente de la vida, la fuente de la inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma. Todas estas cosas no se desbordan de El y empujadas por su esencia, porque el Uno no es una masa. Si así fuese, también estas cosas serían perecederas, y nosotros sabemos que son eternas puesto que su principio permanece idéntico a sí mismo y no se reparte entre ellas, sino que continúa tal cual es. De ahí la permanencia de todo eso, como ocurre con la luz, que subsiste en tanto subsiste la luz del sol. No hay como un corte entre el Uno y nosotros y tampoco estamos separados de El, a pesar de que la naturaleza del cuerpo procure atraernos hacia sí. Por El vivimos y nos conservamos, pues El no se retira luego de conceder sus dones, sino que continúa dirigiéndonos en tanto sea lo que es. O mejor todavía, nos inclinamos hacia El y tendemos a nuestro bien, ya que nuestro alejamiento de El supondría el empujarnos.

1112 Allí el alma descansa de los males y se retira a una región limpia de todo mal; conoce de manera inteligente, alcanza un estado impasible y llega a vivir la vida verdadera. Porque nuestra vida de ahora, sobre todo si no cuenta con lo divino, no es más que una huella que imita aquella vida. La vida verdadera es como un acto de la Inteligencia, acto por el cual engendra dioses en tranquilo contacto con el Uno; engendra, por ejemplo, la belleza, la justicia y la virtud. Porque el alma puede dar a luz todas estas cosas si está colmada de lo divino. Esto significa para ella el comienzo y el fin de su ser; el comienzo porque de allí proviene, el fin porque el Bien está allí, y una vez vuelta ella a esa región, torna a ser lo que realmente era. Este de ahora es el estado de "caída, exilio y

1112 ARNOU, *Le désir...* p.52; MÍGUEZ, o.c., p.405 nota 1.

pérdida de las alas", pero muestra que el Bien está allí y que el amor es algo circunstancial al alma, según la fábula de la unión de Eros y las almas, tal como se presenta en las pinturas y en los relatos místicos.

1113 Puesto que el alma es diferente de Dios, pero proviene de El, necesariamente le ama; cuando se encuentra en la región inteligible, le ama con un amor celeste, mas cuando se encuentra aquí le ama con un amor vulgar. Allí tenemos a la Afrodita de los cielos, en tanto aquí se halla la Afrodita vulgar, que se presta al oficio de cortesana. Toda alma es una Afrodita, y eso es lo que viene a decir "el nacimiento de Afrodita y el nacimiento inmediato de Eros". Así, pues, el alma ama naturalmente a Dios y a El quiere unirse, igual que haría una virgen que amase honestamente a un padre honesto; pero cuando llega a dar a luz seducida por una promesa de matrimonio, se entrega al amor de un ser mortal y queda arrancada violentamente del amor de su padre. De nuevo, si siente horror por esta violencia, se purifica de las cosas de este mundo para volver llena de alegría al regazo de su padre.

1114 Los que desconocen este estado podrían imaginarse, por los amores de este mundo, qué es lo que significa para el alma el encontrarse con el objeto más amado. Porque los objetos que nosotros amamos aquí son realmente mortales y nocivos, algo así como fantasmas cambiantes, que no podemos amar verdaderamente porque no constituyen el bien que nosotros ansiamos. El verdadero objeto de nuestro amor se encuentra en el otro mundo; podremos unirnos a El, participar de El y poseerle, si no salimos a condescender con los placeres de la carne. Para quien lo ha visto es claro lo que yo digo; sabe que el alma tiene otra vida cuando se acerca al Uno y participa de El, y que toma conciencia de que está junto a ella el dador de la verdadera vida, sin que necesite de ninguna otra cosa. Por el contrario, conviene que renuncie a todo lo demás y que se entregue solamente a El y se haga una sola cosa con El, rompiendo todos los lazos que la atan a este mundo. Así es como procuramos salir de aquí y nos irritamos por los lazos que nos unen a los otros seres. Nos volvemos entonces por entero hacia nosotros mismos y no dejamos parte ninguna nuestra que no entre en contacto con Dios.

Ya, pues, es posible verle y vernos también a nosotros mismos en tanto la visión esté permitida. Se ve uno resplande-

1113 ARNOU, *Le désir...* p.248.270; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.184 nota 2, p.185 nota 2.

1114 ARNOU, *Le désir...* p.86.88.203-204.249.259.

1114-1118 BRÉHIER, *La Philos de Plotin* p.31s.

ciente de luz y lleno de luz inteligible, y mejor aún, se convierte uno en una luz pura, ligera y sin peso, en un ser que es más bien un dios, inflamado de amor hasta el momento en que, vencido otra vez por su peso, se siente como marchito.

1115 10. ¿Cómo, por tanto, no permanece en ese mundo? Sin duda, porque no ha salido del todo de éste. Pero llegará un momento en que la contemplación será continua y no se verá turbada por ningún obstáculo proveniente del cuerpo. No es ciertamente la parte de nosotros mismos que ve la que se encuentra impedida, sino otra parte; y así comprobamos que cuando deja de contemplar no concluye su conocimiento de tipo científico, que consiste en demostraciones, en pruebas y en un diálogo del alma consigo misma. Pero no confundamos la razón con el acto y la facultad de ver, porque ambas cosas son mejores que la razón y aun anteriores a ella, como lo es su objeto mismo.

En el momento en que el ser que ve se ve a sí mismo, se verá tal como es su objeto; mejor aún, se sentirá unido a él, parecido a él y tan simple como él. Aunque quizá no convenga decir que verá, porque el objeto visto (y debemos afirmar que hay dos cosas, un sujeto que ve y un objeto que es visto, y que ambos no son una misma, lo cual sería mucho atrevimiento), el objeto visto, digo, no lo ve ni lo distingue de sí mismo tal como si se representase dos cosas, sino que al devenir otro ya no es realmente él mismo ni nada de sí mismo contribuye allí a la contemplación. Uno mismo el ser que ve con su objeto, acontece como si hubiese hecho coincidir su centro con el centro universal. Pues incluso en este mundo, cuando ambos se encuentran, forman una unidad, y son sólo dos cuando se mantienen separados. Y he ahí por qué nos resulta difícil de explicar en qué consiste esta contemplación, ya que ¿cómo podríamos anunciar que el Uno es otro, si no lo vemos como otro y más bien unido a nosotros cuando lo contemplamos?

1116 11. Con esto querría mostrarse el mandato propio de los misterios, de no dar a conocer nada a los no iniciados; pues como quiera que lo divino no puede revelarse, no ha de ser tampoco divulgado entre aquellos que no han tenido la suerte de experimentarlo. No dándose en esa ocasión dos cosas, si en verdad el sujeto que ve y el objeto visto son una misma (hablaríamos mejor de una unión que de una visión), cuando aquél quiera recordar después esa unión acudirá a las

1115 ARNOU, *Le désir...* p.247-248.250-251; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.186 nota 1; MÍGUEZ, o.c., p.408 nota 1.

1116 ARNOU, *Le désir...* p.247-248.

imágenes que guarda en sí mismo. Mas, si el ser que entonces contemplaba era uno y no manifestaba diferencia consigo mismo ni con respecto a las demás cosas, tampoco advertía movimiento dentro de sí, y, en su ascensión, no patentizaba cólera ni deseo, y ni siquiera razón ni pensamiento, porque, si de algún modo hay que decirlo, él mismo ya no disponía de su ser que, arrebatado o poseído de entusiasmo, se elevaba a un estado de tranquila calma. Verdaderamente, al no separarse de la esencia del Uno, no verificaba movimiento alguno hacia sí, sino que permanecía completamente inmóvil y se convertía en la inmovilidad misma. Ya no le retenían las cosas hermosas, puesto que miraba por encima de la belleza; y, sobrepasado también el coro de las virtudes, había dejado atrás las estatuas del templo como quien penetra en el interior de un santuario. Serían las estatuas precisamente lo primero que tendría que ver al salir del santuario, después de esa visión interior y de esa unión íntima, no, desde luego, con una estatua o una imagen de la divinidad, sino con la divinidad misma; aquéllas constituirían contemplaciones de orden secundario.

1117 Porque quizá no deba hablarse ahora de una contemplación, sino de otro tipo de visión, por ejemplo, de un éxtasis, de una simplificación, de un abandono de sí, del deseo de un contacto, detención y noción de un cierto ajuste si se verifica una contemplación de lo que hay en el santuario. Si otra fuese la manera como contemplase, es claro que nada de esto contaría. Porque éstas son las imágenes con las que los más sabios de los profetas han explicado enigmáticamente en qué consiste la contemplación de Dios. Cualquier sabio sacerdote podrá dar con la verdad del enigma si llega a alcanzar en ese mundo una contemplación del santuario. Pero aunque no la alcance y juzgue que el santuario es inaccesible a la visión, tendrá que considerar a éste como fuente y principio y sabrá además que el principio sólo se ve por el principio, que lo semejante no se une más que a lo semejante y que no han de despreciarse en modo alguno cuantas cosas divinas pueda retener el alma. Así, antes de la contemplación, reclamará ya todo lo demás a la contemplación, aunque lo que él estime como el resto sea realmente lo que se encuentra por encima de todas las cosas y también antes de ellas.

1118 La naturaleza del alma rehúsa el acercarse a la nada absoluta; cuando desciende, se dirige hacia el mal, que es una

especie de no-ser, pero no al no-ser absoluto. Al avanzar en sentido contrario, no va tampoco hacia otro ser, sino hacia sí misma, y es por ello por lo que no entra en otra cosa sino en sí misma. Pero basta que ella esté sólo en sí y no en el ser para que se encuentre verdaderamente en El, porque El no es una esencia, sino que está más allá de la esencia para el alma que tiene relación con El. Quienquiera que se ve a sí mismo convertirse en El, se considera a sí mismo como una imagen de El. Partiendo de sí, como de la imagen al arquetipo, llegará indudablemente al fin de la jornada. Y si alguna vez se aparta de la contemplación, reavive de nuevo su virtud y, comprendiendo entonces toda su ordenación interior vuelva a su ligereza de alma y, por intermedio de la virtud misma, llegue hasta la Inteligencia y, a través de la sabiduría, ascienda incluso hasta El.

Tal es la vida de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados: una vida que se aparta de las cosas de este mundo, que se siente a disgusto con ellas y que huye a solas hacia el Solo.

1117 ARNOU, *Le désir...* p.149.238.246; BRÉHIER, *Enn.* VI 2 p.187 nota 1-2; MÍGUEZ, o.c., p.409 nota 1.

1118 ARNOU, *Le désir...* p.53.168.251.

PROCLUS

(411-485)

OBRAS: *Comentarios* a diálogos de Platón: *República*, *Parménides*, *Timeo*, *Alcibiades I*, *Cratilo*, *Fedón*, *Gorgias*, *Fedro*, *Teeteto*, *Filebo*; Θεολογία πλατωνική (*Teología platónica*); Θεολογία ὀρφική (*Teología órfica*); περί των μυθικών συμβόλων (*Sobre los símbolos míticos*); περί ἀγωγῆς (*Sobre la teurgia*); *De malorum subsistentia* (título de la traducción medieval de G. de Moerbeke); *De decem dubitationibus circa providentiam* (id.); *De providentia et fato* (id.); περί κινήσεως (*Sobre el movimiento, o Física*); Στοιχειώσις Θεολογική (*Elementos de Teología*).

EDICIÓN CITADA: *Proclo, Elementos de Teología*. Traducción del griego, prólogo y notas de Fr. de P. SAMARANCH (Edit. Aguilar, Buenos Aires 1965).

BIBLIOGR. GEN.: F. DE P. SAMARANCH, *Proclo, Elementos de Teología*. Traducción del griego, prólogo y notas (Madrid-Buenos Aires-México 1965) p.9-20; E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, A revised text, with translation, introduction and commentary, 2.^a ed. (Oxford 1963) (reimpresión 1964) p.IX-XXXIII; A. E. TAYLOR, *The Philosophy of Proclus*, Proc. Aristotelian Society XVIII (1918); P. BASTIA, *Proclus, principal propagateur du néoplatonisme*, Le néoplatonisme. Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, 1969 (París 1971), p.403-407; J. TROUILLARD, *Réminiscence et procession de l'âme selon Proclus*, Rev. Phil. Lov. 65 (1971) 177-189; ID., *L'un et l'autre selon Proclus* (París 1972).

Elementos de teología

[B. DE LAS CAUSAS *]

1119 12. *Todo lo que existe tiene el Bien como principio y primera causa.*

Pues, si todas las cosas proceden de una única causa, hemos de decir que esta causa o es el Bien o es superior al Bien. Si es superior al Bien, preguntamos: ¿ejerce o no ejerce una cierta fuerza sobre las cosas y sobre la naturaleza de las cosas? Sería una opinión absurda admitir que no la ejerciera, pues en tal caso perdería sus derechos al título y nombre de causa. Pues en todo caso tiene que darse un tránsito de algo desde la causa al efecto; y esto tiene que ser de manera especial verdad de la primera causa, de quien todas las cosas dependen y a la que

* Título añadido por E. R. DODDS en su 2.^a edición de la obra y adoptado por F. SAMARANCH en la traducción que utilizamos.

1119 SAMARANCH, o.c., p.226; DODDS, o.c., p.198-199.

todas las cosas deben su existencia individual. Pero si las cosas participan de esta supuesta causa superior como participan del Bien, poseerán cierto carácter más elevado que la bondad, un cierto carácter derivado de esta primera causa; pues, sin duda, el principio superior que trasciende el Bien no concede a los seres secundarios un don más vil que el que les concede el Bien, a quien trasciende. Y ¿cuál puede ser ese carácter que sea más elevado que la bondad? Porque en este mismo término: “más elevado”, significamos lo que en mayor medida participa del bien. Si, pues, el no-bien no puede ser llamado “más elevado”, es necesariamente posterior al Bien.

Por otra parte, si todas las cosas existentes sienten el apetito del Bien, ¿cómo puede haber otra causa más allá de él? Pues, si éstas apetecen también este otro, ¿cómo puede su apetito dirigirse preeminentemente al Bien? Y si no lo apetecen, ¿cómo se explica que no apetezcan la causa universal de que proceden?

Finalmente, si el Bien es aquello de que todas las cosas dependen, el Bien ha de ser el principio y la causa primera de todas las cosas.

1120 13. *Todo bien tiende a unificar lo que participa de él; y toda unificación es un bien; y el Bien es idéntico al Uno.*

En efecto: si al Bien le corresponde la conservación de todo lo que existe—y esto es así no por otra causa sino porque todas las cosas lo apetecen—, y si, de manera análoga, lo que conserva y mantiene unido el ser de cada cosa individual es la unidad—ya que gracias a la unidad cada cosa es conservada en su ser, mientras que por la dispersión es eliminada de la existencia—, entonces el Bien, dondequiera esté presente, unifica al que participa de él y mantiene unido al ser en virtud de esta unificación.

Y, en segundo lugar, si es propio de la unidad unir y mantener unidas todas las cosas, en virtud de su presencia hace perfectas todas las cosas. De esta manera, pues, el estado de unificación es un bien para todas las cosas.

Pero, además, si la unificación es en sí misma un bien, y todo bien tiende a crear una unidad, entonces el Bien absoluto y el Uno absoluto se funden en un único principio, un principio que hace todas las cosas “unas” y que, haciéndolas “unas”, las hace “buenas”. Por eso ocurre que las cosas que, de alguna manera, se han apartado de su bien, se ven al mismo

1120 SAMARANCH, o.c., p.227; DODDS, o.c., p.199-201.

tiempo privadas de su participación en la unidad; y, de igual manera, las cosas que han perdido su participación en la unidad, al verse contagiadas de división, se ven privadas de su bien.

La bondad es, pues, unificación, y la unificación es bondad: el Bien es Uno, y el Uno es el primer Bien.

1121 20. *Más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma; más allá de todas las almas está el principio intelectual, y más allá de todas las sustancias intelectivas se encuentra el Uno.*

Todo cuerpo, en efecto, es movido por algo que no es él mismo: el automovimiento es contrario a su naturaleza, pero por su participación del alma es movido desde dentro mismo y a causa del alma tiene vida. Cuando el alma está presente, el cuerpo es de alguna manera automovido, pero no cuando el alma está ausente; con esto se evidencia que el cuerpo es naturalmente movido desde fuera, mientras que el moverse por sí o el automovimiento corresponde a la esencia del alma. Pues aquello en que el alma está presente recibe una participación del automovimiento; y un carácter que el alma, en virtud de su mera existencia, confiere, debe pertenecer, en el más primitivo de los sentidos, al alma misma. Por consiguiente, el alma está más allá de los cuerpos por ser automovida en esencia, mientras que los cuerpos llegan a ser automovidos por participación.

1122 El alma, por otra parte, al moverse por sí misma, ocupa una categoría inferior a la del principio inmóvil, que es inmóvil aun en su misma actividad. Pues, entre todas las cosas que se mueven, las automovidas, o que se mueven a sí mismas, tienen la primacía; y entre todos los motores, tiene la primacía el que es inmóvil. Por tanto, si el alma es una causa automovida del movimiento, tiene que existir una causa anterior del movimiento que sea inmóvil. Pues bien, la Inteligencia es esta causa inmóvil del movimiento, eternamente activa sin sufrir ningún cambio. A través de la Inteligencia participa el alma de la perpetuidad del pensamiento, de la misma manera que a través del alma participa el cuerpo del automovimiento; porque, si la perpetuidad del pensamiento perteneciera primitivamente al alma, estaría inherente, igual que el automovimiento, en todas las almas; de donde se infiere que no pertenece primitivamente al alma. Así, pues, anterior al alma debe existir

1121 SAMARANCH, o.c., p.229; DODDS, o.c., p.206-208.
1122 SAMARANCH, o.c., p.229; DODDS, o.c., p.206-208.

el primer pensador; es decir: la Inteligencia es anterior a las almas.

1123 Pero, además, el Uno es anterior a la Inteligencia. Porque la Inteligencia, aunque inmóvil e inmovida, no es todavía una unidad, en el proceso mismo del conocer es objeto de su propia actividad. Y asimismo, mientras que todas las cosas, sea cual sea su grado de realidad, participan de la unidad, no todas participan, en cambio, de la inteligencia; porque participar de la inteligencia es participar del conocimiento, puesto que el conocimiento intuitivo es el comienzo y la causa primera de todo conocimiento. Así, pues, el Uno está más allá de la Inteligencia.

Más allá del Uno no hay ningún otro principio; porque la unidad es idéntica al Bien, y es, por tanto, el Principio de todas las cosas, como se ha demostrado.

1124 21. *Todo orden tiene su comienzo en una mónada y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada; y la multiplicidad de cualquier orden puede ser llevada hacia atrás hasta una sola mónada.*

Pues la mónada debe su posición relativa a un principio originario, y así produce la adecuada multiplicidad. Por eso, una serie o un orden es una unidad, por cuanto toda la serie deriva de la mónada su descenso a la pluralidad; si la mónada permanece estéril en sí misma, entonces no hay ningún orden y ninguna serie.

Y, en dirección inversa, la multiplicidad puede ser retrotraída a una única causa común de todos los términos coordinados. Porque lo que es idéntico en todos y cada uno de los miembros de la multiplicidad no pudo proceder de uno de esos miembros; lo que procede de uno de los elementos de la multiplicidad no es común a todos ellos, sino que es peculiar a la individualidad singular de este uno. Así, pues, ya que en todo orden hay un elemento común, es decir, una continuidad y una identidad, en virtud de la cual se dice que ciertas cosas están coordinadas y otras no, es evidente que el elemento idéntico lo deriva toda la serie de un único principio originario. Así, en cada orden o cadena causal existe una única mónada anterior a la multiplicidad, que determina respecto de los miembros del orden su única relación mutua y su relación con el todo. Es verdad que entre los miembros de la misma serie uno es causa del otro; pero lo que es causa de la serie, en cuanto

1123 SAMARANCH, o.c., p.229; DODDS, o.c., p.206-208.
1124 SAMARANCH, o.c., p.229; DODDS, o.c., p.208-209.

unidad, debe ser anterior a todos los miembros, y éstos, en cuanto coordinados, deben todos ser engendrados a partir de ella, no en sus particularidades individuales, sino en cuanto miembros de una serie particular.

1125 De esto se deduce con evidencia que en la naturaleza de un cuerpo coexisten la unidad y la multiplicidad, de tal manera que una Naturaleza tiene muchas naturalezas que dependen de ella, y, al revés, éstas se derivan de una Naturaleza, la del todo; que la serie-alma, tomando su origen de un Alma primera, desciende hasta la multiplicidad de las almas y a su vez reduce, retrocediendo, la multiplicidad a la unidad; que a la esencia intelectual corresponde una mónada intelectual y una multiplicidad de inteligencias que proceden de una única Inteligencia y vuelven a ella; que, respecto del Uno, que es anterior a todas las cosas, hay una multiplicidad de hénades, y que las hénades tienen una tensión ascendente que las enlaza con el Uno. Así, hay hénades consiguientes al primer Uno, inteligencias consiguientes a la Inteligencia primera, almas consiguientes al Alma primera, y una pluralidad de naturalezas consiguientes a la Naturaleza universal.

1126 23. *Todo lo que no es participado, produce, a partir de sí mismo, lo participado; y todas las sustancias participadas están vinculadas por una tensión ascendente a las existencias no participadas.*

Por una parte, en efecto, lo no participado, al poseer la posición relativa de una mónada—por ser de sí mismo y no de otro y por trascender a los participantes—, engendra términos capaces de ser participados. Pues, o bien tiene que permanecer fijo en la esterilidad y el aislamiento, y entonces carece de un lugar honorífico; o bien ha de dar algo de sí mismo, con lo que el receptor se convierte en participante, y lo dado alcanza la existencia sustancial como un término participado.

Todo término participado, por otra parte, al llegar a ser una propiedad de ese particular por el que es participado, es secundario respecto de aquello que está igualmente presente en todo y que lo ha llenado todo a partir de su propio ser. Lo que está en uno no está en los otros; mientras que lo que se halla presente en todos por igual, lo que puede iluminarlos a todos, no está en ninguno, sino que es anterior a todos ellos. Pero un principio que estuviera en todos estaría dividido entre to-

1125 SAMARANCH, o.c., p.229; DODDS, o.c., p.208-209.

1126 SAMARANCH, o.c., p.230; DODDS, o.c., p.210-212.

dos y requeriría él mismo un ulterior principio que unificara lo dividido; además, todos los particulares no participarían ya más del mismo principio, sino que uno participaría del uno, y otro de otro, a causa de la disrupción de su unidad. Y, si se encuentra en uno de todos, será no ya una propiedad de todos, sino de uno. Así, pues, en la medida en que es común a todos los que pueden participar e idéntico para todos, y precisamente por ser así, debe ser anterior a todos; es decir, tiene que ser no participado.

1127 24. *Todo lo que participa es inferior al participado, y este último es inferior a lo no participado.*

El participante, en efecto, era incompleto o imperfecto antes de la participación, y ha quedado perfeccionado o completado con la participación; por consiguiente, está necesariamente subordinado a lo participado, supuesto que debe su perfección al acto de la participación. Por haber sido primeramente imperfecto, es inferior al principio que lo completa y perfecciona.

Por otra parte, lo participado, al ser propiedad de un particular y no de todos, tiene asignado un modo de sustancia inferior que el que pertenece a todos y no a uno, pues lo último está mucho más cerca de la causa de todas las cosas, y lo primero, menos.

Lo no participado, pues, está por delante de lo participado, y esto por delante de los participantes. Pues, para decirlo brevemente, lo primero es una unidad anterior a la multiplicidad; lo participado está dentro de la multiplicidad y lo múltiple, y es uno y no-uno a un mismo tiempo; mientras que lo que participa es no-uno, aunque uno al mismo tiempo.

[D. DE LA PROCESIÓN Y LA REVERSIÓN]

1128 25. *Todo lo que es completo y perfecto procede a engendrar aquellas cosas que es capaz de producir, imitando a su vez el único principio originario del universo.*

Porque este principio, a causa de su propia bondad, por medio o en virtud de un acto unitario, es constitutivo de todo lo que es, pues, al ser el Bien idéntico al Uno, una acción que tiene la forma de la Bondad es idéntica a una acción unitaria. De igual manera, los principios consiguientes o derivados de

1127 SAMARANCH, o.c., p.231; DODDS, o.c., p.212.

1128 SAMARANCH, o.c., p.231; DODDS, o.c., p.212-213.

él son empujados, a causa de su propia perfección y compleción, a producir y engendrar otros nuevos principios inferiores a su propio ser. Porque la perfección y compleción es una parte del Bien, y lo completo, en cuanto completo, imita al Bien. Ahora bien, hemos visto que el Bien es constitutivo de todas las cosas. Y, en consecuencia, lo completo es por naturaleza productivo, dentro de las limitaciones de su capacidad. Lo más completo es causa de lo más completo, en proporción al grado de su compleción o perfección; porque lo más completo participa más plenamente del bien; es decir, está más cerca del Bien; esto es, es más íntimamente afín a la causa de todo; o sea, es la causa de más. Y lo menos completo es causa de menos, en proporción a su incompleción; pues, al estar más lejos de lo que produce todas las cosas, es constitutivo de menor número de cosas; pues constituir, regular, completar, mantener, vitalizar o crear una categoría amplia de cosas se acerca al máximo a la realización universal de estas funciones, mientras que una acción igual en una categoría más reducida se encuentra mucho más lejos de aquélla.

De esto se infiere con evidencia que el principio más alejado del comienzo de todas las cosas es estéril y es causa de nada. Pues, si engendra y tiene un consecuente, es evidente que no puede ser ya lo más alejado: su producto está más lejos que él mismo, y él mismo es llevado a una mayor cercanía por el hecho de producir otro ser, sea lo que sea este otro, e imitando de esta manera a esa causa que es productora de todo lo que existe.

1129 35. *Todo efecto permanece en su causa, procede de ella y revierte sobre ella.*

Pues, si permaneciera sin procesión o reversión, carecería de criterio que lo distinguiera de su causa y sería, por tanto, idéntico a ella, puesto que la distinción o diferenciación implica progresión o procesión. Y si procede sin reversión o inmanencia, carecerá de conjunción o simpatía hacia su causa, puesto que no tendrá ninguna comunicación con ella. Y si revierte sin inmanencia o procesión, ¿cómo será posible que lo que no ha recibido su ser de lo más elevado revierta existencialmente sobre un principio ajeno en ese sentido? Y si permanece y procede, pero no revierte, ¿cómo será posible que cada cosa tenga una natural apetencia de su bien-ser y del Bien, y una tensión ascendente hacia su generador? Y si procede y revier-

te, pero no permanece, ¿cómo es posible que, habiéndose separado de su causa, se esfuerce en unirse con ella, aunque antes de la individualización no hubiera ninguna conjunción—ya que, si hubiera estado unido con la causa, ciertamente hubiera permanecido en ella—? Finalmente si permanece y revierte, pero no procede, ¿cómo puede haber reversión sin distinción? Porque toda reversión parece ser la resolución de un principio en algo de lo que su ser lo separa.

Pero es necesario que el efecto o bien solamente permanezca, o bien sólo revierta, o bien sólo proceda, o bien combine los términos extremos, o bien combine el término medio con uno de los otros dos, o bien combine todos los tres. Por exclusión, pues, todo efecto permanece en su causa, procede de su causa y revierte sobre ella.

[I. DE LA RELACIÓN ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS; DE LA POTENCIA]

1130 81. *Todo lo que es participado sin pérdida de su separación o independencia está presente en el participante por medio de una potencia inseparable que él introduce.*

En efecto: si él mismo es algo separado del participante y no está contenido en él, algo que subsiste en sí mismo, entonces se necesita un término medio que los relacione, un término medio que se asemeje al principio participado más que el participante y que, sin embargo, resida actualmente en este último. Pues, si el primero está separado, ¿cómo puede ser participado por lo que no lo contiene ni contiene tampoco ninguna emanación de él? En consecuencia, una potencia o irradiación procedente del participado y dirigida al participante debe unir a los dos, y este medio de participación será distinto de ambos.

1131 101. *Todas las cosas que participan de la inteligencia están precedidas por la Inteligencia no-participada; las que participan de la vida, por la Vida no-participada, y las que participan del ser, por el Ser no-participado; y de estos tres principios no-participados, el Ser es anterior a la Vida, y la Vida, anterior a la Inteligencia.*

Pues, en primer lugar, puesto que en cada orden de existencia los términos no-participados preceden a los participa-

dos, la Inteligencia tiene que ser anterior a las cosas inteligentes; la Vida, anterior a las cosas vivientes, y el Ser, anterior a las cosas que son. Y, en segundo lugar, puesto que la causa de efectos más numerosos precede a la causa de efectos menos numerosos, entre estos principios el Ser será el primero, porque está presente en todas las cosas que viven y son inteligentes—ya que todo lo que vive y participa de la inteligencia necesariamente existe—; pero no es verdad lo contrario—porque no todo lo que existe vive y posee el ejercicio de la inteligencia—. La Vida ocupa el segundo lugar, pues todo lo que participa de la Inteligencia, participa también de la vida; pero no en sentido inverso, ya que muchas cosas viven, pero carecen de inteligencia y conocimiento. El tercer principio es la Inteligencia; porque todo lo que, en alguna medida, es capaz de conocer, vive y existe. Si, pues, el ser produce un número mayor de efectos, la Vida un número menor y la Inteligencia un número menor aún, el Ser es el primero, el siguiente es la Vida y viene luego la Inteligencia.

1132 102. *Todo lo que en algún sentido existe está compuesto de límite e infinito a causa del Ser primario; todo lo que vive, posee automovimiento a causa de la Vida primaria; todo lo que es capaz de conocer, participa del conocimiento a causa de la Inteligencia primaria.*

Pues, si el término no-participado en cada serie comunica su propio carácter distintivo a todas las existencias incluidas en la misma serie, es evidente que el Ser primario comunica a todas las cosas el límite unido a la infinitud, por ser él mismo el compuesto primario de estas dos cosas; y que la Vida comunica el movimiento inherente a ella, puesto que la Vida es el primer movimiento o procesión que parte de la estable sustancia del Ser; y lo es también que la Inteligencia comunica el conocimiento, puesto que el grado más alto de todo conocimiento está en la Inteligencia, y es el primer Conocedor.

1133 103. *Todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza: pues en el Ser hay vida e inteligencia; en la Vida hay ser e inteligencia; en la Inteligencia hay ser y vida; pero en cada una de ellas existe en un nivel intelectualmente, en otro vitalmente y en el tercero existencialmente.*

En efecto: puesto que cada carácter puede existir o bien en su causa, o bien como predicado sustancial, o bien por par-

1132 SAMARANCH, o.c., p.242; DODDS, o.c., p.252-253.

1133 SAMARANCH, o.c., p.243; DODDS, o.c., p.254.

ticipación: y puesto que en el primer término de cualquier tríada están comprendidos los otros dos como en su causa, mientras que en el término medio el primero está presente por participación, y el tercero como en su causa, y finalmente el tercero contiene a los dos que le preceden por participación, se sigue de ello que en el Ser están pre-comprendidos la Vida y la Inteligencia; pero, supuesto que cada término viene caracterizado no por lo que produce—porque esto es distinto de él—, ni por aquello de que participa—puesto que esto es extrínseco a él en su origen—, sino por su predicado sustancial, la Vida y la Inteligencia están presentes según la modalidad del Ser, como la vida existencial y la inteligencia existencial y la vida están presentes en el Ser por participación y la Inteligencia como en su causa, pero cada uno de ellos vitalmente, siendo la Vida el carácter sustancial del término; y en la Inteligencia están ambos, el Ser y la Vida, por participación, y cada uno de ellos intelectualmente, pues el ser de la inteligencia es cognoscitivo y su vida es conocimiento.

[L. DE LAS HÉNADES DIVINAS O DIOSSES]

1134 113. *El número total de los dioses tiene el carácter de unidad.*

Pues, si la serie divina tiene como causa antecedente el Uno, igual que la serie intelectual tiene como causa la Inteligencia y la serie física el Alma; y, si en cada nivel lo múltiple es análogo a su causa, es evidente que la serie divina posee el carácter de la unidad si el Uno es Dios. Ahora bien; que el Uno es Dios, se sigue de su identidad con el Bien, porque el Bien es idéntico a Dios, siendo Dios lo que trasciende todas las cosas y a quien todas las cosas tienden, y siendo el Bien el “de donde” y el “hacia donde” de todas las cosas. Así, pues, si existe una pluralidad de dioses, deben éstos tener el carácter de la unidad. Ahora bien; es evidente que de hecho existe tal pluralidad, puesto que toda causa originaria da lugar a su propia multiplicidad, que se asemeja a ella y es afín a ella.

1135 115. *Todo dios está por encima del Ser, por encima de la Vida y por encima de la Inteligencia.*

En efecto: si cada dios es una hénade completa en sí misma, mientras que el Ser, la Vida y la Inteligencia no son hénades, sino grupos unificados, entonces es evidente que todo dios

1132 SAMARANCH, o.c., p.244; DODDS, o.c., p.260.

1135 DODDS, o.c., p.261.

trasciende los tres principios mencionados. Pues, si estos tres, aunque mutuamente distintos, se hallan incluidos cada uno en los otros dos, ninguno de ellos puede ser una pura unidad, ya que cada uno los contiene a todos.

Por otra parte, si el Primer Principio trasciende el Ser, puesto que todo dios, en cuanto dios, es del orden de este principio, concluimos de ello que todos ellos tienen que trascender el Ser. Que el Primer Principio trasciende el Ser, es evidente. Porque la unidad y el Ser no son idénticos: una cosa es decir "existe", y otra cosa distinta es decir "posee unidad". Ahora bien, si no son idénticos, o bien ambos deben ser atributos del Primer Principio—y en esta hipótesis no será meramente uno, sino también algo distinto de uno y nos queda un principio que participa de la unidad, en lugar de la unidad en sí—, o bien posee solamente uno de esos atributos. Si posee solamente Ser, carecerá de unidad. Pero es imposible asignar deficiencia al Primer Principio, que es el Bien. Por consiguiente, tiene sólo unidad, lo que implica que trasciende el Ser. Y, si todo principio confiere a la totalidad de su orden el carácter distintivo que le pertenece primitivamente a sí mismo, entonces todo el orden de los dioses trasciende el Ser. O bien, también, toda causa originaria produce antes términos semejantes que términos desemejantes; si, pues, la Divinidad primaria trasciende el Ser, todos los demás dioses se asemejarán a ella en este aspecto. Si fueran existencias, deberían su origen al Ser primario, ya que éste es la mónada de todas las existencias.

1136 123. *Todo lo que es divino es por sí mismo inefable e incognoscible por cualquier ser secundario a causa de su unidad supraexistencial, pero puede ser aprehendido y conocido a partir de los existentes que participan de él; por eso solamente el Primer Principio es completamente incognoscible, por no ser participado.*

Todo conocimiento racional, en efecto, puesto que aprehende nociones inteligibles y consta de actos de intelección, es conocimiento de existentes reales y aprehende la verdad mediante un órgano que es él mismo un existente real; pero los dioses están más allá de todos los existentes. En consecuencia, lo divino no es objeto ni de la opinión, ni de la razón discursiva, ni tampoco de la intelección; porque todo lo que existe, o bien es sensible y, por tanto, un objeto de la opinión; o

verdadero Ser y, por ende, objeto de la intelección; o es de una categoría intermedia, Ser y devenir a un tiempo, y por ello mismo objeto de la razón discursiva. Si, pues, los dioses son supraexistentiales o poseen una sustancia anteriores a los existentes, no podemos tener respecto de ellos ni opinión, ni conocimiento científico mediante el discurso de la razón, ni intelección.

Sin embargo, a partir de los seres que dependen de ellos puede inferirse el carácter de sus propiedades distintivas y ello con necesidad lógica. Pues las diferencias dentro de un orden participante vienen determinadas por las propiedades distintivas de los principios; la participación no es de todos por todos, puesto que no puede establecerse una conjunción entre cosas enteramente distintas, ni tampoco es una conexión causal, sino que a cada causa está vinculado, y de cada una procede este efecto que es afín a ella.

1137 124. *Todo dios tiene un conocimiento indiviso de las cosas divididas y un conocimiento intemporal de las cosas temporales; conoce lo contingente sin contingencia, lo mudable inmutablemente y, en general, conoce todas las cosas en un modo más elevado que el que corresponde a su posición.*

Pues, si los dioses tienen todos sus atributos en un modo conforme a su carácter de dioses, es sin duda evidente que su conocimiento, por ser una propiedad divina, estará determinado no por la naturaleza de los seres inferiores que son su objeto, sino por su propia transcendente superioridad. En consecuencia, su conocimiento de las cosas múltiples y pasibles será unitario e impasible; aunque su objeto sea una cosa compuesta de partes, sin embargo, el conocimiento divino de ella será indiviso; aunque su objeto sea mudable, el conocimiento divino será inmutable; aunque sea contingente, será necesario; y aunque sea indeterminado, será determinado. Porque el ser divino no consigue su conocimiento extrínsecamente a partir de sus inferiores, ya que así su conocimiento estaría limitado por la naturaleza de su objeto. Estos inferiores, por otra parte, tienen una idea indeterminada de la naturaleza divina determinada, y poseen de lo inmutable conceptos cambiantes: conciben su impasibilidad en términos de pasibilidad, y su intemporalidad en términos de tiempo. Pues lo inferior está lejos de lo más elevado; pero no es posible que los dioses reciban algo de sus inferiores.

1138 129. *Todos los cuerpos divinos son tales a causa de la mediación de un alma divinizada; todas las almas divinas, por medio de una inteligencia divina, y todas las inteligencias divinas, por participación de una hénade divina: la hénade es divinidad inmediata, la inteligencia es divina en grado máximo, el alma es divina, el cuerpo deisimilar.*

Pues, si todo el orden de los dioses está por encima de la inteligencia y si toda participación se verifica a través del parentesco y la semejanza, el participante primario de las hénades supraexistentiales será el Ser indiviso; el segundo será este Ser que está en contacto con la generación, y el tercero, el mundo del devenir. Y cada uno participará a través del orden inmediatamente superior a él. El carácter divino penetra hasta los últimos términos de la serie participante, pero siempre por la mediación de los términos afines a sí mismo. Así, la hénade confiere primero a una inteligencia este poder que, entre los atributos divinos, es peculiarmente suyo, y es causa de que esta inteligencia sea en el orden intelectual lo que ella misma es en el orden de las unidades. Si esta inteligencia es participable, por medio de ella la hénade se hace presente también al alma, y es cooperante en la vinculación del alma a la inteligencia y en su inflamación. A través de esta alma, a su vez, si ésta es participada por un cuerpo, la hénade comunica incluso al cuerpo un eco de su propia cualidad; de esta manera, el cuerpo pasa a ser no solamente animado e intelectivo, sino también divino, en el sentido de que ha recibido de un alma vida y movimiento; de una inteligencia, una permanencia indisoluble, y de la hénade de que participa, una unificación divina, ya que cada principio sucesivo comunica a los términos consecuentes algo de su propia sustancia.

1139 138. *De todos los principios que participan del carácter divino y están por ello divinizados, el primero y el más alto es el Ser.*

En efecto: si, como se ha demostrado, el Ser está más allá de la Inteligencia y de la Vida, puesto que, después del Uno, es la causa más universal, debe ser en tal caso el participante más elevado. Posee más unidad que la Inteligencia o la Vida, y es por ello necesariamente más venerable. Y con anterioridad a él no hay ningún otro principio fuera del Uno. Pues ¿qué cosa distinta de la unidad puede preceder a la multi-

1138 DODDS, o.c., p.268.

1139 DODDS, o.c., p.272.

plicidad unitaria? Y el Ser, en cuanto compuesto de límite e infinito, es una multiplicidad unitaria. Empleando un argumento más general, no puede haber nada anterior al principio de Existencia, a menos que esto sea supraexistencial. Pues, una vez más, en la irradiación de las cosas secundarias, solamente la Unidad tiene un campo de acción más amplio que el Ser, y el Ser se encuentra inmediatamente después de ella. Lo que todavía no es, antes existe tan sólo en potencia, posee ya una unidad natural; todo lo que está por encima de este nivel tiene existencia actual. Así, en los primeros principios tiene que haber un orden correspondiente: inmediatamente por encima del Ser tiene que haber un no-Ser que sea Unidad y superior al Ser.

1140 139. *La serie de los principios que participan de las hénades divinas se extiende desde el Ser a la naturaleza corporal, porque el Ser es el primer participante, y el cuerpo—puesto que hay cuerpos divinos—es el último.*

Pues en cada clase de existentes—cuerpos, almas, inteligencias—, los miembros más altos pertenecen a los dioses, a fin de que en cada serie pueda haber términos análogos a los dioses, que mantengan a los secundarios en la unidad y los conserven en el ser, y a fin de que cada serie pueda poseer la perfección de un todo—en—la parte, conteniendo en sí todas las cosas y con anterioridad a todas ellas el carácter de la divinidad. Así, pues, la divinidad existe en el nivel corpóreo, en el físico y en el intelectivo—evidentemente, en cada caso por participación, puesto que la divinidad en el sentido primario es propia de las hénades—. Así, pues, la serie de los principios que participan de las hénades divinas comienza en el Ser y acaba en la naturaleza corporal.

1141 146. *En toda procesión divina, el fin es asimilado al comienzo, manteniendo con su reversión a este punto un círculo sin comienzo ni fin.*

Pues, si cada término procesivo singular revierte sobre su propio principio inicial, de quien procedió, con mucha más razón, sin duda, sale de su punto más elevado y revierte sobre él del orden entero. Esta reversión del fin sobre el comienzo hace que todo el orden sea uno y determinado, convergente sobre sí mismo, y hace que, por medio de esta convergencia, manifieste una unidad en la multiplicidad.

1140 DODDS, o.c., p.273.

1141 DODDS, o.c., p.276s.

1142 147. *En toda serie divina, el término más elevado es asimilado al último término de la serie que está encima.*

Pues, si tiene que haber continuidad en la procesión divina y si cada orden tiene que estar ligado en uno por los términos medios adecuados, los términos más elevados de la segunda serie están necesariamente unidos con los términos limítrofes del primario. Ahora bien, la conjunción se verifica por medio de la semejanza. Por consiguiente, habrá semejanza entre los principios iniciales del orden inferior y los últimos miembros del más elevado.

1143 162. *Todas aquellas hénades que iluminan el verdadero Ser son secretas e inteligibles: secretas, en cuanto relacionadas o emparentadas con el Uno; inteligibles, en cuanto participadas por el Ser.*

Todos los dioses, en efecto, son designados por los principios vinculados a ellos, porque sus diversas naturalezas, de otra manera incognoscibles, pueden ser conocidas a partir de estos principios dependientes; toda divinidad es en sí misma inefable e incognoscible, por ser de naturaleza semejante al Uno inefable; sin embargo, a partir de las diferencias de los participantes se pueden deducir los atributos peculiares de los participados. Así, pues, los dioses que iluminan el verdadero Ser son inteligibles, porque el verdadero Ser es un Inteligible divino y no-participado que subsiste con prioridad a la Inteligencia. Porque, supuesto que los términos participados están en la misma relación mutua que sus participantes, se sigue que el verdadero Ser no hubiera sido vinculado al primer orden de dioses, de no poseer este orden una naturaleza primaria en su operación y una capacidad para perfeccionar a los dioses restantes.

1144 163. *Todas aquellas hénades que son participadas por la Inteligencia no-participada son intelectuales.*

Pues lo que la Inteligencia es al verdadero Ser, eso mismo son estas hénades a las hénades inteligibles. Por consiguiente, igual que las últimas, por la iluminación del Ser, son en sí mismas inteligibles, así éstas, por la iluminación de la Inteligencia divina y no-participada, son en sí mismas intelectuales (no

1142 SAMARANCH, o.c., p.248; DODDS, o.c., p.277.

1143 SAMARANCH, o.c., p.250-251.

1143-1146 DODDS, o.c., p.282-283.

1144 SAMARANCH, o.c., p.250-251.

en cuanto subsistentes en la Inteligencia, sino en sentido causal, como subsistentes antes que la Inteligencia y haciéndola nacer).

1145 164. *Todas aquellas hénades que son participadas por el Alma no-participada son supra-mundanas o hipercósmicas.*

En efecto: puesto que el Alma no-participada ocupa el puesto inmediato encima del orden del mundo, los dioses de quienes ella participa son también supramundanos y están relacionados con los dioses intelectuales e inteligibles, como el Alma con la Inteligencia y la Inteligencia con el verdadero Ser. Así, pues, igual que toda alma depende de las inteligencias y la Inteligencia revierte sobre lo Inteligible, así los dioses supramundanos dependen de los intelectuales de la misma manera que éstos de los inteligibles.

1146 165. *Todas aquellas hénades que son participadas por algún cuerpo sensible son intramundanas.*

Pues, por mediación de la Inteligencia y el Alma, tales hénades irradian ciertas partes del orden del mundo. La Inteligencia no se halla presente en ningún cuerpo intramundano sin el Alma, ni tampoco la Divinidad está en relación directa con el Alma, puesto que la participación se verifica a través de los términos semejantes; y la misma Inteligencia participa de la hénade en virtud de su propio elemento más alto, que es inteligible. Estas hénades, pues, son intramundanas en el sentido de que ellas dan la plenitud al orden mundano entero, y en el de que ellas hacen divinos algunos cuerpos visibles. Pues todo cuerpo de esta clase es divino, no a causa del Alma, que no es primariamente divina, ni a causa de la Inteligencia, ya que tampoco la Inteligencia es idéntica al Uno, sino que, mientras debe al Alma su vida y la capacidad de moverse a sí mismo, y a la Inteligencia su permanencia en su ser y la perfección de su movimiento ordenado, es divino no por estas cosas, sino por estar unificado; y, si posee una función providente, este carácter se debe a la misma causa.

1147 190. *Toda alma es intermedia entre los principios indivisibles y aquellos que son divididos, en asociación con los cuerpos.*

En efecto: si es autovivificada y autohipostática, y si posee una existencia independiente de los cuerpos, es superior a todos

1145 SAMARANCH, o.c., p.250-251.

1146 SAMARANCH, o.c., p.256s; DODDS, o.c., p.297-298.

los principios que están o son divididos en asociación con los cuerpos, y los trasciende. Porque tales principios son del todo inseparables de sus substratos: son parcelados junto con la masa parcelada, y alejándose de su propia naturaleza, que carece de partes, están contagiados de la extensión corporal; si son del orden de los principios vitales, pertenecen, como principios de vida, no a sí mismos, sino a sus participantes; si son del orden del Ser y de las formas, pertenecen, en cuanto formas, no a sí mismos, sino a aquellos a quienes informan.

1148 Pero, por otra parte, si además de ser estas cosas, una sustancia autohipostática, una vida autovivificada, un conocimiento autocognoscitivo e independiente de los cuerpos por todos estos motivos, el Alma es también algo que tiene vida, y en consecuencia ser, por participación, y conocimiento también por participación de causas distintas de sí misma, será entonces claramente inferior a los principios indivisibles. Ahora bien, es evidente que ella obtiene la vida, y en consecuencia su ser, de una fuente distinta de sí misma, pues anteriormente al alma hay una Vida no-participada y un Ser no-participado. Es asimismo evidente que no es el primer principio cognoscitivo, puesto que, mientras que toda alma en cuanto alma es vida, no toda alma en cuanto alma posee conocimiento: hay almas ignorantes de la realidad, que, sin embargo, siguen siendo almas. El alma, pues, no es el primer principio cognoscitivo, ni es conocimiento por su simple existencia. Su existencia, por consiguiente, es secundaria a aquellos principios que son primariamente cognoscitivos y que lo son en virtud de su ser. Y, puesto que en el alma la existencia es distinta del conocimiento, no puede catalogarse ente los principios indivisibles. Pero se ha demostrado que tampoco se puede contar entre los que están divididos en asociación con los cuerpos. Por consiguiente, es un término medio entre los dos.

1149 211. *Toda alma particular, cuando desciende al devenir, desciende en su totalidad: no hay una parte de ella que permanezca arriba y una parte que descienda.*

Supóngase, en efecto, que una parte del alma permanezca en lo inteligible. Ejercerá una intelección perpetua, o bien sin transición de un objeto a otro, o bien transitivamente. Pero, si lo hace sin transición, será una inteligencia y no un fragmento de un alma, y el alma en cuestión será un alma que participa directamente de una inteligencia; y esto es imposible.

Y si lo hace transitivamente, la parte que posee la intelección intermitente será una sola sustancia. Pero esto es imposible, porque difieren en especie, como se ha demostrado; y, además, es inexplicable que la parte más alta del alma, si es perpetuamente perfecta, no domine las otras facultades y las haga también perfectas. Por consiguiente, toda alma particular desciende entera.

1148 SAMARANCH, o.c., p.261; DODDS, o.c., p.297.298.

1149 DODDS, o.c., p.309.

INDICE DE NOMBRES

(Los números remiten a los párrafos)

ANAXÁGORAS: PLATÓN 296 297; ARISTÓTELES 592 727 737 753.
ANAXIMANDRO: ARISTÓTELES 727.
ANAXIMENES: ARISTÓTELES 727.
ANTIFÓN: ARISTÓTELES 536.
CRATILLO: ARISTÓTELES 613 641.
DEMÓCRITO: ARISTÓTELES 541 550 561 727 736 748.
EMPÉDOCLES: ARISTÓTELES 594 727 737.
EPICURO: SÉNECA 921 922.
HERÁCLITO: ARISTÓTELES; PLATÓN 214 613 637 641 747 801.
JENÓFANES: ARISTÓTELES 641.
MELISO: ARISTÓTELES 536.
PARMÉNIDES: PLATÓN 439 440 444 445 446; ARISTÓTELES 522 532 757.

PITÁGORAS Y PITAGÓRICOS: ARISTÓTELES 613 615 787.
PLATÓN: ARISTÓTELES 613 614 615 731 736 754; CRISPO 887; PLOTINO 1017 1054 10551 1070 1107.
PLATÓNICOS: ARISTÓTELES 540 679 747-756.
PRESOCRÁTICOS: PLATÓN 434-457; ARISTÓTELES 615 757.
PROTÁGORAS: PLATÓN 211 420 421 422; ARISTÓTELES 687.
SÓCRATES: PLATÓN 495 496; ARISTÓTELES 613 748 749 797; EPICTETO 939; MARCO AURELIO 959.

INDICE BIBLIOGRAFICO

(Los números remiten a las páginas)

Adam 174 175 176 177 178 179 180
181 182.
Alfieri 40.
Alvarez de Miranda 130 132-142 143-
152 154-170.
Ardive 347.
Arnim, A. von 34 473.
Arnim, H. von 216 473.
Arnou 546 548 550-556 558-567 569 570
572-578 580-589 592-602.
Arpe 351 382.
Arrighetti 468 469 470 471.
Ast 51.
Aubenque 343 345.
Aubenque-André 477.
Aubonnet 447 448 449 450 451.

Badaren 289.
Bailey 469.
Barbotin 325 326 328 331 332 333 335
336 337 338.
Barker 52 271 272 491 503.
Barth, P. 477 487 491 503.
Barthélemy-Saint, Hilaire 462.
Barreau 30 31.
Bassenge 382.
Bastia 604.
Battistini 20.
Bäumker 403 407.
Beaufrey 26.
Berkh 289.
Bernardt 257.
Berti 224 369 384 389 402.
Bicknell 31.
Bignone 38.
Bloch 26.
Bonetti 546.
Bonhöffer 503.
Bonitz 343.
Bréhier, E.: *Estoic.* 473 475; *Plot.*
546-550 555 556 557 560-564 567 568
571-580 582-590 594-602.
Bremond, A. 288.
Brentano 359.
Brès 216 219 220 221 222.
Brien 36.
Brochard 31.
Brown 1 48.
Brumbaugh 191.
Brun 473 503 508.
Brunschwig 49.
Burch 6.
Burchmann 90.
Burge 163.
Burnet: *Presocr.* 3 4 6 7 8-18 20 24
26 27 28 30 31 33 34 36 37 38 40
41 42; *Platón* 51; *Critón* 77-80 82-
89; *Fedón* 131-170; *Teet.* 237.

Carteron 300 303 308 320.
Cencillo 367 380 403.
Cerezo 477.
Cilento 547 548 549 551 552 556 559
560 561 562 563 564 565 568 570 571
574 588.
Claix 372.
Colombo 28 46.
Coll 289.
Colla 40 351 352-366.
Composta 415.
Copleston 8 13 14 17 20 21 22 23 27
30 31 32 33 36 37 38 43 46 47 48
49 50.
Cornford: *Presocr.* 6 27; *Platón* 224
237 238 240 241 242 243 246 247 248
249 250 251 254 255 256 257 260 261
262.
Corte, de 325.
Cosenza 288.
Couloubarits 436.
Cresson, A. 521.
Creswell 162.
Croiset, A. 52 53 54 57-64 66-72 77-88
90 91 96 97 98 101 103 104 105 107.
Cousin, B. R. 370.
Cousissin 521.
Cubells 3 4 6 7-14 19-24 26-29.
Cuesta, S. 501.

Chalmers 29.
Chambry 175 176.
Chávarri 288 295.
Chevalier, J.: *Platón* 51; *Fedón* 147
148 157 162 170; *Rep.* 190 194; *Fe-*
dro 217; *Timeo* 268 269 285; *Aris-*
tóteles 288 295 409.
Cherniss 263 317 349 365.
Chisholm 535.
Chroust 347.

Daisse 216.
Décaire 343.
Defourny 447-454.
Deichgraber 10.
Derbolav 51 152.
Dhont 347 354.
Díaz de Miranda 521-533.
Diels-Kranz 3 6 8 10 13 18 20 26 30
33 36 40 48; *Diés:* *Platón* 51; *Me-*
nón 90; *Rep.* 183 187 194 211; *Par-*
mén. 224 225 226 227 228 229 230;
Teet. 237 238 241 242 243 245 246
247 248 250 253 254 257 262; *Leyes*
272 274 275 285.
Dodds 604-620.
Dubarle 302.

Elders 456 464.
Elorduy, E.: *Estoic.* 473; *Séneca* 477
481-501.
Ennis 325.

Fabbrini 456 464.
Farquarson 521.
Fischer 546.
Fonseca, P. 343.
Fortenbauch 428.
Frankel 30.
Freeman 3 4 6 8 9 10 11 12 13 14
18 20 23 24 26 30 31 32 33 34 36
37 40 43 44.
Friedländer: *Platón* 51; *Laques* 52 55
57 58 59 60 61 63 64; *Hippias* M.
66 68 70 71 75 76; *Critón* 77 78 80
81 82 85; *Menón* 90 91 93 94 96 98
101 102; *Crat.* 109 110 111 112; *El*
Banquete 113 115 119 124 127; *Fe-*
dón 131 132 133 138 147 154 162
169; *Rep.* 174 176 183 203 216; *Fe-*
dro 224 225 227 229; *Teet.* 237 238
241 244; *El Sof.* 248 250 251 254
263; *Leyes* 271 272 273 275.
Fritz 289.

Ganszyniec 4.
García Bacca 66 216.
García-Barrón 456 461 477 479.
García Díaz 2 8.
García Junceda 13.
García Yebra 343 344 347 348 349 350
351 352 354 356 357 358 360 361
365 369 383 386 402 407 409 410
414.

Gandillac de 546.
Gaos 288.
Garrido 477.
Gauthier-Jolif 419-447.
Gaus 52 77.
Genette 109.
Gentile 477.
Germain 503 508 510 513 518 519.
Giaccon 372.
Gierse 113.
Gigon 10 20.
Gil 113 118 121 122 123 129 130 131
132 133 134 135 138 139 142 146
147 151 153 158 162 165 169 216
220.
Gil Fagoaga 535 536 537 538 539 540
542.
Giorgiantonio 402.
Goia 40.
Goldschmidt 51 91 109.
Gomperz 51.
Gómez Nogales 288.
Gould 473 474 475 476.
Grube 51 66 109 113 119.
Guariglia 254.
Guérin 7.
Guthrie 3 4 5 6 8-30 31 32 33 34 36-
44 46 47 48 49 50.
Guyau 468.

Hamelin 288 300 322.
Harman 503.
Hartmann, N. 386.
Heidel 7 8.
Heinz 535.
Henry, P. 546 588.
Hirschberger 46 51.
Hölscher 6 20.

Igal 26 546 568 589.
Inge 546.

Jaeger 90 288 343 413.
Jameson 26.
Janone 351.
Jaspers 10.
Jordán de Urries 503-519.
Juan de Santo Tomás 292.

Kahn 26.
Keferd 468.
Keshner 376.
Kirk 6 20 22 23.
Kirk-Raven 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
13 14 15 16 17 20 21 22 23 24 26
27 28 29 30 31 32 33 34 36 37 38
40 41 42 43 46.
Koumakis 4 22.
Kraus 6.
Kurtz 25.

Lanza 36.
Le Blond 300.
Lefèvre 325.
Legido 264 266 268 269 271 363.
Leon 38.
Levi 10 46.
Lodge 66 196 199 207 263 268.
Lo Gioco 49.
Lone 33.
Loriaux 51 131.
Lotz 20.
Lovejoy 8.
Lukasiewicz 292 362.

Llanos 40.

Maier 295.
Mansion, A.: *Arist.* 288; *Fis.* 299 300
302 303 304 305 306 307 308 310
311 312 313 314 315 316 317 318 319
320 323; *Met.* 347 367 370 381 398
415.

Mansion, S. 343.
Marias 447 448 450 451 454 462 464
465 477 479 481 482 483 484 485.
Marien 546.
Maritain 291 292 293 294.
Martha 477 500 503 521.
Masiello 38.
Mastandrea 202.
Mauro, Silv. 289 290 291 292 343.
Mazzantini 20.
Mérider 109 111 112.
Merlan 20.
Míguez 546 550 551 560 561 562 563
564 565 569-575 577 579 584 586
589 590-602.
Miller, J. 295.
Minar 20.
Mondolfo 20 22 24 25.
Mondolfo-Pesce 468 469 473 474 476.
Montero Moliner 26 27 28 29.
Moral, G. 367.
Moreau, J. 51 399 477.
Morrison 13.
Movia 326.
Mugler 42.
Mure 289.
Munzi 42.

Nelson 31
Nestle 3.

Newmann, W. L. 447.
 Noussan-Letry 77.
 Nowak 370.
 Nussbaum 25.
 Nuyens 5 32.

O'Brien 38.
 Oggioni 343 347.
 Oldfather 503.
 Owens 289 329 411.

Pabón-F. Galiano: *Platón* 51; *Rep.* 174
 175 176 177 178 179 181-216; *Leyes*
 271 275.
 Pabst 547.
 Padrón 6.
 Parter 109.
 Patrick, de 435.
 Pascal 503.
 Paulus 411.
 Pesce 342 367.
 Petersen 473.
 Philipp 26.
 Philippe: *Arist.* 288; *Del Alma* 342;
Met. 349 370 383 396 398 415.
 Philippousis 192.
 Piat 288.
 Piovani 77.
 Places, des 271.
 Pholenz 473 503.
 Pomeroy 191.
 Pro 343.
 Puech 1 52.

Quam 31.

Ramnoux 20.
 Ramos 405.
 Raven 13.
 Reale 354-359 360-369 370-379 380-389
 390-399 400-409 410-418.
 Reinach 15.
 Rendall 521.
 Riber, L. 474.
 Rico Gómez 77.
 Ridgway 14.
 Rist 468 495 521 585.
 Ritchie 31.
 Ritter 51.
 Rivaud 263 264 265 266.
 Rivier 20.
 Robin: *Platón* 51; *El Banquete* 113
 115 116 117-119 120-129; *Fedón* 130
 131 132 133 134 138 139 142 143 144
 145 146 147 154 156 157 158 159
 160 161 165 166 168 169; *Rep.* 170
 177 189 190; *Fedro* 216 217 218 219
 220 221 222; *Teet.* 237; *Aristót.*
 288; *Met.* 359 360 374 378 379 410
 415.
 Rochol 224.
 Roig Gironella 343.
 Rolfs 288.
 Rodier 403.
 Roland-Gosselin 288.
 Ross, W. D.: *Platón* 51; *Laques* 52
 53 55; *Hippias M.* 66 67 68 69 70;
Menón 90 93 95 102; *Crat.* 109 110;
El Banquete 125; *Fedón* 129 141
 147 148 149 150 152 162 165 166
 167 168; *Rep.* 177 178 181 187 191
 194 207 208 209; *Fedro* 216 219;

Parm. 224 225 226 227 228 229 230;
Teet. 244 247; *El Sof.* 251 252 253
 257 259 260 261; *Timeo* 263 264 265
 266 268; *Arist.* 288; *Organon* 289
 290-298; *Física* 300-323; *Del Alma*
 325; *Metaf.* 344-349 350-359 360-369
 370-379 380-389 390-399 400-409 410-
 418; *Ética* 419; *Polit.* 447.
 Rossi, de 31.
 Roussos 20.
 Ruiz de Elvira 90 91 93 95 96 98 99
 100 101 102 103 104 105 106.

Samaranch 604 605 606 607 608 609
 610 611 612 613 614 615 618 619
 620.
 Sandoz 348 409.
 Sciacca 51.
 Scherer 2 48 271.
 Schwab 288.
 Selvaggi 308.
 Sepich 394.
 Shorey 51 111 112 416.
 Siegel 31.
 Siena 468.
 Siwek 325 326 327 328-342.
 Snell 3.
 Souchillé 2 8 33.
 Soullignac 546.
 Stefanini 51.
 Stella 18.
 Stiegen 289.
 Stock 90.
 Stough 535.
 Stricker 546.
 Suárez, F. 343.
 Swenney 546.

Tanner 194.
 Tarán 26.
 Taylor: *Platón* 51; *Laques* 52 53 55
 57 58 65; *Hip. M.* 66 68 72 75 76;
Critón 77; *Menón* 90 91 92 93 96
 107; *Crat.* 109 110; *El Banquete*
 113 115 118; *Fedón* 131 134 138 139
 142 146 147 154 162 169; *Rep.* 190
 191 202; *Fedro* 216; *Parmén.* 224
 226 228 229 230 232; *Teet.* 237 238
 243 244 245; *El Sof.* 248 257 259
 263; *Tim.* 264 265 268 269 270; *Le-*
yes 271 272 279 284; *Aristót.* 288.
 Teti 18.
 Thévenaz 477.
 Todestan 7.
 Tomás, Santo: *Aristót., Organon* 291
 294 295 297 298; *Física* 300 301 302
 304 305 307 309 311 312 314-324;
Del Alma 325 326 329 332 335 336
 339 341 342; *Metaf.* 343 344-349 350-
 359 360-369 370-379 380-389 390-399
 400-409 410-412; *Ética* 420-429 430-
 439 440-447; *Pol.* 447 448 449 450
 451 452 453.
 Tovar, A. 248.
 Trendelenburg 289 325 326 327 328
 329 330-342.
 Tricot: *Aristót., Organon* 289 290 291-
 299; *Metaf.* 347 348 349 351 355
 356-359 360 361 366 368 370 372 374
 375 376 377 388 393 394 402 405 407
 413 415 416 417 418 419.
 Trotignon 190.
 Trouillard 546 604.

Überweg-Prächter 51 288.
 Untersteiner 10 26.

Valmigli 131.
 Vanhoutte 271 273 283.
 Verbeke 402 415.
 Vlastos 7 40.
 Vogel 419.

Wahl, J. 224.
 Wassertein 37.
 Weiss, H. 410.
 Wenley 521.
 Werner, Ch. 410.

Wieland 300.
 Willamowitz 51.
 Wisdom 31.
 Wisman 23.
 Wisniewski 3.
 Witt, de 68.
 Wunderle 392 396.

Zeller 288.
 Zeller-Mondolfo 3 4 6 7 8 9 10 11 13
 14 15 16 17 18 20-29 30 31 32 36
 40 41 51 447.
 Ziegler 10.
 Zubiri 288.
 Zürcher 288.

INDICE DE MATERIAS

(Los números remiten a los párrafos)

Abstracción: el matemático realiza su investigación en torno a los productos de la abstracción, Aristóteles 713; triple grado de abstracción. V. Separación.

Accidente: el conocimiento de los accidentes ayuda para conocer la esencia de las cosas, Aristóteles 571; cómo el conocer la esencia de una cosa es útil para estudiar científicamente las causas de los accidentes, Aristóteles 571; en un sentido son lo mismo, pero en otro no son lo mismo la esencia y lo accidental, Aristóteles 666.

Acción: hay muchas acciones y pasiones recíprocas, Aristóteles 558; en cierto sentido, es una misma la potencia de hacer y de padecer una acción, Aristóteles 682; ningún ser padece por la acción de sí mismo, Aristóteles 682; siempre es superior lo que opera a lo que padece, el principio que la materia, Aristóteles 593; toda acción tiende a algún bien, Aristóteles 760.

Acto: se conoce lo que es el acto por analogía en los diversos casos singulares en que se da, Aristóteles 694 697; el acto es anterior a la potencia, Aristóteles 700; es mejor y más valioso que una buena potencia, Aristóteles 702; «Estar en acto» no se dice todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente, Aristóteles 695; la sustancia y la especie son acto, Aristóteles 700; el acto de un ser sólo se origina naturalmente en lo que está en potencia respecto del mismo, y en su propia materia, Aristóteles 578; la sustancia que esté compuesta de sustancias presentes en ella como en entelequia, nunca será una en entelequia, Aristóteles 677; todo cambia desde el ente en potencia hasta el ente en acto, Aristóteles 727; la esencia de un ser en potencia es su acto, Aristóteles 579; cada cosa se dice que es lo que es más bien cuando está en acto que cuando está en potencia, Aristóteles 537. V. Potencia.

Adversidad: no es una desgracia; antes bien, al contrario, el sufrirla con grandeza de ánimo es una dicha, Marco Aurelio 969; hay que soportar con entereza la adversidad, Séneca 923-925.

Afirmación: la afirmación o negación se produce por la unión de unos términos (incomplejos) con otros, Aristóteles 498.

Alma: problemática sobre el alma, Aristóteles 570; la ciencia del alma debe ocupar el primer lugar, Aristóteles 568; porque su conocimiento importa mucho para alcanzar toda verdad, Aristóteles 568; y sobre todo para adquirir la ciencia de la naturaleza, Aristóteles 568; obtener

una firme convicción sobre el alma es una de las cosas más difíciles, Aristóteles 569; el alma es el bien más estimable para todo hombre, Platón 489; de todos los tesoros que tenemos, el más divino, después de los dioses, es el alma, por ser el más personal, Platón 483; el alma tiene mucho más valor que los seres que ella ordena, mueve y hace vivir, Plotino 1039; nuestra alma se ofrece semejante al alma de los dioses..., y de mucho más valor que los seres corpóreos, Plotino 1041; es semejante a las cosas divinas, Heráclito 75; el alma es una cierta armonía, Pitagóricos 40; hay tres especies de almas, que tienen sedes diferentes en nosotros, cada una con sus movimientos propios, Platón 471; es diferente de Dios, pero proviene de Él, y necesariamente le ama, Plotino 1113; es un ser divino, Plotino 1032; constituye la última de las divinidades, Plotino 1032; viene a este mundo por una inclinación voluntaria, Plotino 1032; ocupa un lugar intermedio entre los seres, Plotino 1033; nuestra alma es algo divino, algo de naturaleza diferente y que es tal como el alma universal, Plotino 1054; será mejor para el alma permanecer en la naturaleza inteligible, pero también es necesario, por la naturaleza que ella misma posee, que participe en el ser sensible, Plotino 1033; proviene de la Inteligencia y posee la virtud por participación con esa misma razón, Plotino 1102; es realmente una cierta imagen de la inteligencia, Plotino 1042; es la palabra y el acto de la Inteligencia, Plotino 1050; la parte más divina del alma es aquella que se halla más próxima al ser superior con el cual y por el cual se explica el alma, Plotino 1042; es una, pero no por ello el Uno. La unidad para ella es como un accidente, Plotino 1091; da unidad a los seres, que, a su vez, ella recibe de otro ser, Plotino 1093; el alma es cierta razón y forma, y no materia ni sujeto, Aristóteles 578; es aquello con lo cual primariamente vivimos, sentimos y entendemos, Aristóteles 578; es como el principio de cuanto vive, Aristóteles 568; es la forma y esencia, no de un cuerpo artificial, sino de un cuerpo natural determinado que tiene en sí el principio del movimiento y de la quietud, Aristóteles 576; es una sustancia, en cuanto forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia, Aristóteles 575; las afecciones del alma son formas subsistentes en la materia, Aristóteles 572; son inseparables de la materia física del animal, Aristóteles

573; es cuerpo, pues tiene contacto y se separa del cuerpo, Crisipo 885; de la tierra nace el agua, y del agua, el alma, Heráclito 66; no se pueden encontrar los límites del alma: tan profundo sentido tiene, Heráclito 68; hay alma aun en los inanimados, Tales 5.

Alma-cuerpo: no es necesario inquirir si el alma y el cuerpo son una misma cosa, Aristóteles 576; el alma es causa y principio del cuerpo viviente, Aristóteles 579; el alma es el acto del cuerpo que tiene vida en potencia, Aristóteles 578; es el primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia, Aristóteles 578; es el acto primero del cuerpo natural orgánico, Aristóteles 576 578; es causa del cuerpo viviente, según los tres modos de causa: como aquello de donde procede el movimiento, como aquello por cuya causa se efectúa, como esencia de los cuerpos animados, Aristóteles 579; piensan bien los que creen que el alma no puede existir sin el cuerpo, y que tampoco es cuerpo, Aristóteles 578; el alma es completamente superior al cuerpo, Platón 494; estamos encarcerados en el cuerpo como la ostra en su concha, Platón 394; en virtud de la unión del alma y el cuerpo, el elemento peor, el cuerpo, mejora, y el elemento mejor, el alma empeora, Plotino 1013; la naturaleza prescribe al cuerpo el servir y el ser mandado, y al alma, el mandar y el ser dueña, Platón 286; el alma se asemeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal, Platón 286; entre ellos, uno es por naturaleza el que manda, y el otro, el que obedece, Aristóteles 825; lo que constituye en esta vida presente a cada uno de nosotros es el alma: el cuerpo no nos acompaña más que como una imagen, Plotino 494; el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, Aristóteles 825; toda alma tiene una parte de sí misma vuelta hacia el cuerpo, y otra parte vuelta hacia la Inteligencia, Plotino 1035; el compuesto de alma y cuerpo, una vez venido a la existencia, es indestructible, Platón 491; hay que tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos, Platón 239; no es tan fácil ver la belleza del alma como la del cuerpo, Aristóteles 827; el que estima al cuerpo más que al alma, no sabe qué maravilloso tesoro desprecia, Platón 484; cualquier alma puede introducirse en cualquier cuerpo, Pitagóricos 41; las almas existen antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, Platón 277 278 279; orden en las encarnaciones del alma, Platón 391 392; el alma se transforma en otras clases de seres vivos, Pitágoras 29.

Inmortalidad: vale la pena correr el riesgo de creer que el alma es inmortal, Platón 305 385; el alma del hombre es inmortal, Pitágoras 28 29; Alcmeón 43 44; Platón 200 210 386; el alma sigue existiendo después de la muerte, Platón 280; si hay alguna operación o afección propia de sola el alma, es posible que el alma pueda existir separada, Aristóteles 572; al alma

le corresponde ser completamente insoluble, Platón 287; cuando está liberada del cuerpo, se reúne, como por afinidad, por el pensamiento, con lo que es puro, y existe siempre, es inmortal e idéntica, Platón 285.

Conocimiento: el alma es el lugar de todas las formas, Aristóteles 570; es, en cierto modo, todas las cosas, Aristóteles 579; el alma, por invisible, es más semejante que el cuerpo a la realidad invisible, Platón 284; y a lo que se presenta siempre de la misma manera, Platón 285; al divisar al cabo del tiempo al ser, queda contenta, Platón 389; toda alma humana, por condición de su naturaleza, ha contemplado las verdaderas realidades de las cosas, Platón 393; si no existiese la realidad de lo bello, lo bueno, etc., en sí, tampoco existirían las almas, Platón 278; en el alma tiene que haber un entendimiento que se hace todas las cosas y otro al que se debe el que el primero se haga todas las cosas, Aristóteles 593; una parte de nuestra alma está siempre cerca de los seres inteligibles, otra mira a lo sensible, y una tercera se sitúa en medio de las otras dos, Plotino 1021; las sensaciones tienen que converger en una forma única, que siente por ellas, como por instrumentos, los objetos sensibles, Platón 429 430.

El alma y el orden moral: hay que honrar al alma en segundo lugar, inmediatamente después de los dioses, Platón 483; ninguno de nosotros honra debidamente al alma, Platón 483; modos de deshonrar al alma, Platón 484 485; el fin verdadero del alma es el contacto con la luz superior que la ilumina, y la visión que tiene de ella, Plotino 1064; se llega a ella suprimiendo todo lo demás, Plotino 1064; la ocupación del alma razonable se sitúa en el pensar, pero no tan sólo en el pensar..., dirigiéndose a lo que viene después de ella, ordena, gobierna y manda, Plotino 1030; debe apartarse del mundo exterior y volverse enteramente a su interioridad, Plotino 1107; podemos unirnos al Uno, participar de Él y poseerle, si no condescendemos con los placeres de la carne, Plotino 1114; por ello debe renunciar a todo lo demás y romper los lazos que la atan a este mundo, Plotino 1114; los bienes del alma, cuanto más abundan, más útiles son, Aristóteles 865; no puede poseer al Bien, si ve y se preocupa por cualquiera otra cosa, Plotino 1066; cuando lo ha conseguido, todo lo que antes le producía placer le es objeto de desprecio, Plotino 1067 1068; cuanto más se aplica a la contemplación, más hermosa y fuerte se vuelve, Plotino 1021; si amas el alma que se da en otro, ámate con mayor razón a ti mismo, Plotino 1041; después de salir por los sentidos a los objetos externos, debe regresar a sí misma, y ser dueña y señora de ellos y de sí misma, Séneca 900; el primer indicio de un alma sosegada es que pueda afincarse en un lugar y habitar consigo misma, Séneca 907; las almas han olvidado a Dios, su padre, Plotino 1037;

el principio del mal es para las almas la audacia, la generación, la diferenciación primera y el deseo de ser ellas mismas, Plotino 1037; y la estima de las cosas de aquí, Plotino 1037; hay también una fecundidad del alma que procrea la sabiduría moral y las demás virtudes, Platón 237; el alma va a la presencia de los dioses a dar cuenta de su vida, Platón 494; el alma que se separa del cuerpo en estado de pureza va a lo semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sabio, Platón 288; la que se separa impura, es arrastrada de nuevo al lugar visible y da vuelta en torno a monumentos fúnebres y sepulturas, Platón 289 290 294; y entra en el linaje de varios animales, Platón 294. El alma del Universo organiza el mundo por esa parte suya que mira hacia el cuerpo, Plotino 1035; debe contemplar los seres mejores y enderezarse siempre hacia la naturaleza inteligible y hacia Dios, Plotino 1019; el alma universal no nació en ninguna parte ni vino a ningún lugar, porque no hay lugar donde pueda encontrarse, Plotino 1026; el alma particular se ilumina cuando se dirige a lo que está por encima de ella, y porque es entonces cuando toca el ser; en cambio, al dirigirse a lo que está por debajo de ella, marcha directamente hacia el no-ser, Plotino 1026; en ninguna parte tiene el hombre retiro más quieto ni más desocupado que dentro de su mismo espíritu, Marco Aurelio 963 965.

Amistad: o es una virtud, o va acompañada de la virtud, Aristóteles 799; es lo más necesario para la vida y algo hermoso, Aristóteles 730; el hombre feliz necesita tener un amigo virtuoso, Aristóteles 806; toda amistad tiene por causa el bien o el placer, ya absolutos, ya para el que ama, y se basa en alguna semejanza, Aristóteles 804; se dan tres especies de amistad, en número igual al de las cosas dignas de ser amadas: por interés, por placer, por la virtud, Aristóteles 802 803 804; la amistad perfecta es la de los hombres buenos y semejantes en la virtud, Aristóteles 804; perfectos amigos son los que quieren el bien para sus amigos por éstos mismos, Aristóteles 804; tales amistades son raras, Aristóteles 804; el amigo es otro yo, Aristóteles 806.

Amor: es hijo de Poro (el Recurso) y de Penia (la Pobreza), Platón 226 227; se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia, Platón 227; es amor de la inmortalidad, Platón 232; y en general: todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz, Platón 232; es amor de la belleza, y no de la fealdad, Platón 221 227 228; el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno, Platón 230; la acción propia del amor es la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma, Platón 231; el amor y deseo de las cosas buenas es algo común a todos los hombres, Platón 229; las cosas unas veces se congregan por acción del Amor, otras, se disgregan por acción de la Discordia, Empédocles 94 95 96; el amor excesivo de sí mismo es el mayor

de los males, Platón 490; y origen de todas nuestras faltas, Platón 490; porque ciega, Platón 490.

Analogía: los demás entes no se dicen entes por homonimia ni del mismo modo que la sustancia, sino por estar ordenados a ella, Aristóteles 660; «ente» se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente, Aristóteles 631 713.

Arte: nace cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes, Aristóteles 602; la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales, Aristóteles 603; completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, o la imita, Aristóteles 548; 541; el arte no delibera, Aristóteles 551; en el arte hay ordenación a un fin, Aristóteles 551; el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, Aristóteles 604; los expertos conocen el qué, pero no el porqué; los conocedores del arte conocen el porqué y la causa, Aristóteles 604; el arte imitativo está bien lejos del verdadero, Platón 376.

Átomos: son los principios de las cosas, Leucipo y Demócrito 109 112 113; son infinitos en número, Demócrito 114; indivisibles, inseparables e impenetrables, Leucipo y Demócrito 115; con su movimiento vertiginoso dan origen a todos los cuerpos, Leucipo y Demócrito 116 117 118 121.

Autoridad: razones en pro y en contra para que ejerzan la suprema autoridad la masa, los ricos, los selectos, el individuo mejor dotado, Aristóteles 841-843 849-853; se debe respetar a la autoridad de las leyes de la ciudad, Platón 176-183.

Belleza: es la más manifiesta y la más amable de todas las realidades dignas de amarse, Platón 395; existe lo bello en sí y una idea de la belleza que se mantiene idéntica en sí misma, Platón 322 324 333; lo bello en sí es siempre idéntico a sí mismo, Platón 213; la Belleza en sí es siempre consigo misma específicamente única, Platón 242 243; todas las cosas bellas participan de la Belleza en sí, Platón 241; la cosa bella no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de que participa de lo que es bello en sí, Platón 300 301 317; es una e idéntica cosa la belleza que hay en los cuerpos, Platón 239; lo bello es posterior al Uno y viene del Uno, Plotino 1100; la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia, Platón 239; la vida del hombre adquiere su valor cuando contempla la belleza en sí, Platón 242; el mundo es bello porque lo hizo su autor mirando a un modelo eterno, Platón 459 460.

Beneficio: no se pierde ningún beneficio hecho, Séneca 903 904; no se debe pensar, al hacerlos, en la correspondencia, Séneca 903; todos son sensibles a los beneficios, Séneca 904.

Bien: bueno: la idea del Bien es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en to-

das las cosas, Platón 350; el Bien no es esencia, sino algo que está por encima de la esencia en cuanto a dignidad y poder, Platón 338; toda arte y toda investigación, y lo mismo toda acción y elección, parecen tender a algún bien, Aristóteles 760 764; la idea del Bien es la soberana y productora de verdad y conocimiento, Platón 350; en el mundo inteligible lo último que se percibe es la idea del Bien, Platón 350; el bien y lo debido es lo que verdaderamente ata y sostiene las cosas, Platón 298; lo que proporciona a los objetos la verdad es la idea del Bien, Platón 337; el Bien es fuente de conocimiento y de verdad, Platón 337; a las cosas inteligibles se les añade, por obra del bien, el ser y la esencia, Platón 338; el bien, lo justo y lo bello son una misma cosa, Platón 173; las cosas buenas son también bellas, Platón 221; bien es aquello a lo que tienden todas las cosas, Aristóteles 760; es apetecible lo que es bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno, Aristóteles 738; el amor y deseo de las cosas buenas es algo común a todos los hombres, Platón 229; todas las cosas existentes sienten el apetito del Bien, Proclo 1119 1120 1129; todo lo que existe tiene al Bien como principio y primera causa, Proclo 1119; la naturaleza del Bien es simple y primitiva...; no se diferencia de lo que llamamos Uno, Plotino 1020; nada hay sobre el Bien, Plotino 1020; carece de vida y supera en realidad toda vida, Plotino 1069; ni es inteligencia, pues no piensa, Plotino 1069; el conocimiento o contacto del Bien es lo más grande que podemos alcanzar, Plotino 1070; es idéntico al Uno, Proclo 1120; es constitutivo de todas las cosas, Proclo 1128; es idéntico a Dios, Proclo 1134; es el «de donde» y el «hacia donde» de todas las cosas, Proclo 1134; hay que disponer al alma hasta que se halle en condiciones de afrontar la contemplación del ser, e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos Bien, Platón 352; Bien perfecto llamamos a lo que es elegible por sí mismo, Aristóteles 769; y suficiente, Aristóteles 770; el fin que queramos por él mismo y a lo demás por él, es el bien por excelencia, el bien supremo, Aristóteles 761; su conocimiento es de un influjo decisivo en nuestra vida, Aristóteles 761; el bien supremo entre todos los realizables es la felicidad, Aristóteles 764; el sumo bien es la concordia del alma, Séneca 900; los bienes son de dos clases, humanos y divinos, Platón 474; los humanos están ordenados a los divinos, y los divinos, a la inteligencia, que los guía a todos, Platón 474; los bienes son de tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma, Aristóteles 864; los llamados por el vulgo bienes, llevan ese nombre sin merecerlo, Platón 479; sin la virtud, son los peores males, Platón 480; los bienes que cada uno tiene son de dos clases: los bienes mejores y superiores, que son los que mandan, y los

bienes inferiores y menos valiosos, que son los sometidos a servidumbre, Platón 483; el sumo bien del hombre es acomodarse a la naturaleza, Séneca 919; sólo lo honesto es bueno, Crisipo 878 882; ningún otro género de bien debe preferirse al bien honesto, propio de la razón, Marco Aurelio 960; la razón es árbitro de los bienes y de los males, Séneca 918; hay que hacer un discernimiento de las cosas útiles y perjudiciales, Epicuro 873; todo lo que hay de bueno por naturaleza en el alma es siempre útil, y lo que hay de malo, nocivo, Platón 491; ni las riquezas ni la salud son bienes, Crisipo 880 887; tampoco el placer, Crisipo 887; no todos los bienes acaban en gozo, Crisipo 888; la materia del bien algunas veces es contra la naturaleza; el bien, nunca, porque no hay bien sin razón, y la razón va en pos de la naturaleza, Séneca 919; buenos son los que pueden dominarse y malos los que no pueden, Platón 477; es mejor y más perfecto el alcanzar y salvaguardar el bien de la ciudad que el bien del individuo, Aristóteles 761.

Cambio: nunca cesa, congregándose todas las cosas unas veces por acción del Amor, y separándose otras veces por la Discordia, Empédocles 94 95 96; ninguna cosa nace ni perece, sino que resulta de la mezcla de seres ya existentes, Anaxágoras 102; si las cosas están en un perpetuo cambio, no puede haber conocimiento de ellas, Platón 213 214; las clases de cambio son cuatro: en el sentido de la quiddidad, o de la cualidad, o de la cuantidad, o del lugar, Aristóteles 727; todas las cosas que cambian, tienen materia, Aristóteles 727; todas las cosas llegan a ser desde un ente; desde un ente en potencia y desde un no-ente en acto, Aristóteles 727; todo cambia desde el ente en potencia hasta el ente en acto, Aristóteles 727; aquello por lo que algo cambia, es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie, Aristóteles 729. V. Movimiento.

Casualidad: es imposible que los fenómenos y todas las cosas naturales sucedan por casualidad o por azar, Aristóteles 547.

Categorías: las diez categorías, Aristóteles 498; todas las demás categorías del ente hacen referencia a la sustancia, Aristóteles 680.

Causa: en un sentido se llama causa a aquello de lo cual una cosa procede como algo immanente a ella; en otro, a la forma y al modelo, es decir, a la definición de la esencia; en otro, a aquello de lo cual procede el primer principio del cambio y del reposo; y, en general, el que hace o produce algo, es causa de lo hecho; además causa se dice en el sentido de fin, es decir, aquello en gracia de lo cual (se hace), Aristóteles 542; todas ellas se pueden reducir fácilmente a cuatro; como sujeto, como forma, como principio de donde procede el movimien-

to y el reposo, como fin, Aristóteles 543; o: la materia, la forma, el motor, la causa final, Aristóteles 544; su número coincide con el de las cuestiones que se pueden plantear sobre el porqué de las cosas, Aristóteles 544; todas las causas son principios, y se dicen de tantos modos como ellos, Aristóteles 544; hay que distinguir dos especies de causa, la necesaria y la divina, Platón 468; se dividen en cuatro: la sustancia y esencia, la materia o el sujeto, aquello de donde procede el principio del movimiento, la causa final o el bien, Aristóteles 611; tres de las cuatro causas se reducen en muchos casos a una: la esencia y la causa final son una misma cosa, y lo que es el origen próximo del movimiento es idéntico específicamente a ellas, Aristóteles 544; una cosa es la causa real de algo y otra, aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa, Platón 298; una misma cosa puede tener varias causas, pero en diversos sentidos, Aristóteles 543; todos los seres que existen producen necesariamente alrededor de ellas una realidad que mira hacia afuera y depende en su poder actual, Plotino 1049; algunas cosas son causas mutuamente causas entre sí, Aristóteles 543; en una misma cosa se pueden dar todos los modos de las causas, Aristóteles 621; ni las formas separadas tienen sobre las cosas que están entre nosotros la causalidad que les es propia, ni estas cosas sobre ellas, sino sólo unas y otras entre sí, Platón 406; no creemos conocer antes de haber captado el porqué en cada caso (es decir, captado la primera causa), Aristóteles 542; sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera, Aristóteles 611; razones en pro y en contra de que sea una misma ciencia la que considere todos los géneros de causas, Aristóteles 620-624; en ningún orden de causas es posible una serie infinita, Aristóteles 618.

—**Principio de causalidad:** todo lo que llega a ser, llega a ser por alguna causa, Platón 459; todo lo que llega a ser, llega a ser por el influjo de una causa, Platón 459; nada llega a ser si no hay una causa eficiente, Aristóteles 754.

Ciencia: la ciencia en acto es idéntica a su objeto, Aristóteles 593 597; la ciencia versa sobre los universales, Aristóteles 755 756; en un sentido, la ciencia es universal, mientras que en otro, no, Aristóteles 756; el objeto de la ciencia es algo que no puede ser de otra manera de la que es, Aristóteles 507; toda ciencia necesita conocer la quiddidad y usarla como principio, Aristóteles 721; hay tres géneros de ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Teología, Aristóteles 722; la ciencia se produce cuando se ha llegado a conocer los principios o causas o elementos de una cosa, Aristóteles 519; hay ciencia de una cosa cuando conocemos su esencia, Aristóteles 665; poseemos el conocimiento científico cuando conocemos la causa por la cual la cosa es, que esa causa es la de esa cosa y que

la cosa no puede ser de otro modo de lo que es, Aristóteles 507; la ciencia no se puede adquirir por la sensación, Aristóteles 511 512; aprendemos, o por demostración, o por inducción, Aristóteles 510; la demostración se hace a partir de universales, y la inducción, de particulares, Aristóteles 510; toda ciencia demostrativa considera, acerca de algún sujeto, los accidentes propios, partiendo de las opiniones, Aristóteles 623; el conocimiento científico debe partir de premisas verdaderas, primeras e inmediatas, más conocidas que la conclusión, anteriores a ella y causas suyas, Aristóteles 508; razones en pro y en contra de que sea una misma ciencia la que considere todos los géneros de causas, Aristóteles 620-624. V. Conocimiento.

Ciudad: es una de las cosas naturales, Aristóteles 822; existe por naturaleza y es anterior a cada individuo, Aristóteles 823; es por naturaleza anterior a la familia, Aristóteles 823; es la comunidad de casa y de familias con el fin de vivir bien, de alcanzar una vida perfecta y suficiente, Aristóteles 840; el fin de la comunidad política son las buenas acciones, y no la convivencia, Aristóteles 840; le conviene estar constituida por iguales y semejantes en el mayor grado posible; lo cual se da eminentemente en la clase media, Aristóteles 858 859-861; la comunidad política mejor es la que está constituida por la clase media, Aristóteles 859-861; en todos existe una inclinación natural a la ciudad, Aristóteles 824; la ciudad que merece ese nombre debe preocuparse por la virtud, Aristóteles 839; es mejor y más perfecto el alcanzar y salvaguardar el bien de la ciudad que el bien del individuo, Aristóteles 761; la ciudad debe formarse una idea exacta de los sentimientos que impulsan a los hombres, Platón 478.

Compuesto: le corresponde el descomponerse, Platón 282; la especie y el compuesto de materia y forma parecen ser sustancias en mayor grado que la materia, Aristóteles 655; todo lo que es engendrado, es compuesto, Aristóteles 526.

Comunicación: dificultades que se siguen de la no-comunicación de los géneros entre sí, Platón 451-453; y de su comunicación, Platón 454; de hecho, se comunican, Platón 456; lo que aleja unos de otros a los seres incorpóreos no es en modo alguno el lugar, sino la alteridad y la diferencia que existe entre ellos, Plotino 1110.

Concepto: es menester refugiarse en los conceptos y contemplar en ellos la verdad de las cosas, Platón 299; los conceptos no son fantasmas, pero no pueden existir sin fantasmas, Aristóteles 600; las nociones sin composición ni división no son ni verdaderas ni falsas, Aristóteles 498 502.

Conciencia: el que ve, siente que ve, y el que oye, siente que oye, Aristóteles 806; la conciencia del propio ser, del sentir, del pensar, de la vida, es agradable, Aristóteles 806.

Confianza: no se oponen confianza y cautela, Epiceto 934 939; en lo ajeno al albedrío, confiar; tratar con cautela lo perteneciente al albedrío, Epiceto 939 940.

Conocimiento: el conocimiento es una cosa excelente y de inapreciable valor en sí misma, Aristóteles 568; con la tierra conocemos la tierra, con el agua, el agua, con el fuego, el fuego destructor, Empédocles 99; se identifica de algún modo con lo cognoscible, Aristóteles 599; lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscible, Platón 318; las facultades sensitiva y cognoscitiva del alma son en potencia las cosas conocidas...; pero no las cosas mismas, sino sus formas, Aristóteles 579; se debe empezar en la ciencia por las cosas conocidas para nosotros, Aristóteles 695; grados del conocimiento en el hombre, Platón 339-343; el aprender se verifica pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles, Aristóteles 656; el modo natural de proceder en el conocimiento es partir de las cosas más cognoscibles y claras para nosotros a las que son más claras y cognoscibles en sí, Aristóteles 519 695; las cosas más claras y manifestas para nosotros son más bien los conjuntos confusos, Aristóteles 519; por eso hay que proceder de lo general a los particulares, Aristóteles 519; el resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes, Aristóteles 619; la exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia, Aristóteles 619; el método matemático no es apto para la Física, pues toda la Naturaleza tiene probablemente materia, Aristóteles 619; la consideración de las cosas particulares viene después de las comunes, Aristóteles 556; no hay que buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, Aristóteles 762; hay que buscar en cada género de exposición la exactitud en la medida que la sufre la naturaleza del asunto, Aristóteles 762; ningún género de conocimiento, con excepción de la intuición, es más exacto que el conocimiento científico, Aristóteles 518; todo conocimiento científico es discursivo, Aristóteles 518; si algo existe, no se puede conocer por los hombres, Gorgias 129; si se puede conocer, no se puede comunicar y explicar a los demás, Gorgias 126 129. V. Alma, Entendimiento.

Contemplación: es lo más agradable y más noble, Aristóteles 741; la actividad de la mente o contemplación es la perfecta felicidad del hombre, Aristóteles 811; la mente, una vez dividido el ser, contempla a la verdad, a la justicia en sí y a las demás realidades, Platón 389; para aprehender lo que es absolutamente simple, basta un contacto intelectual, Plotino 1064; esa contemplación es un llenarse de luz, en el que no hay distinción entre el objeto que se ve y la luz que nos lo ofrece, Plotino 1071; más que visión, es un éxtasis, un abandono de sí, un deseo de contacto, Plotino 1117; el alma

contemplará al Uno por medio de la Inteligencia, sin añadir sensación alguna ni nada que provenga de ésta, Plotino 1097 1106; hemos de levantarnos a nosotros mismos desde las cosas sensibles, que son las últimas en la escala de los seres, para quedar con ello libres de todo mal, Plotino 1106.

Continuo: es divisible hasta el infinito, Aristóteles 522; en la definición de continuo se usa con frecuencia la noción de infinito, Aristóteles 555; en la definición de infinito entra la cuantidad, Aristóteles 521.

Convivencia: es la mutua comunicación de palabras y sentimientos, no la mesa común, Aristóteles 806; el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia, Aristóteles 840.

Contrarios: se originan unos de otros, Anaxágoras 108; coexistencia de los contrarios, Heráclito 48-53; el estudio de los contrarios corresponde a una misma ciencia, Aristóteles 712. V. Opuestos.

Creación: el concepto de creación es algo muy amplio, Platón 229.

Cualidades: parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado, Aristóteles 652; las cualidades sensibles existen sólo en nuestra apreciación subjetiva: la realidad es átomos y vacío, Demócrito 116 118 121; se originan de la reunión de los átomos, Demócrito 121.

Cuerpo: el alma es un acto...; el cuerpo es lo que está en potencia, Aristóteles 577; le corresponde el disolverse prontamente, Platón 287; debe servir y no mandar, Séneca 899; Platón 286; Aristóteles 825; las especies de cosas que atañen al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad que las que atañen al servicio del alma, Platón 358; el cuerpo es un obstáculo para la adquisición de la sabiduría, Platón 260 261 262 263 285 293; los placeres y ornato del cuerpo producen más mal que bien, Platón 305; las cualidades estimables del cuerpo son las que guardan la justa medida, Platón 486; el hombre sensato no atenderá a su salud para ser fuerte, sano y hermoso si estas cosas no le sirven para la sanidad del alma, Platón 367; la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia, Platón 239. V. Alma-cuerpo.

Definición: tiene varios sentidos, como la quiddidad, Aristóteles 659; es el punto de partida para determinar el modo de producción de una cosa, Aristóteles 554; no la hay de la cosa concreta, p.e., de este círculo determinado, Aristóteles 572; en sentido primordial y absoluto pertenece a la sustancia, Aristóteles 661; sólo hay definición de la sustancia, Aristóteles 663; es el enunciado de la esencia, Aristóteles 663.

Demostración: es el silogismo científico, Aristóteles 508; el principio de toda demostración es lo que la cosa es, Aristóteles 571; no hay posibilidad de conocer por demostración si no se conocen los primeros principios inmediatos, Aris-

tóteles 513; no tenemos conocimiento innato de los principios de la demostración, Aristóteles 514 516; sino que los conocemos por inducción, Aristóteles 517.

Deseo: es un gran bien la independencia de los deseos, Epicuro 873.

Dialéctica: es el proceso por el cual uno se dirige, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, Platón 356; la Dialéctica y la Sofística tratan de los accidentes del ente, pero no en cuanto ente, Aristóteles 713; los filósofos anteriores a Platón ignoraban la Dialéctica, Aristóteles 615.

Dios: si hay entes separados e inmóviles, entre ellos se hallará sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante, Aristóteles 722; hay una sustancia eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles, Aristóteles 742; no tiene ninguna magnitud, Aristóteles 742; es imposible e inalterable, Aristóteles 742; es un viviente eterno, nobilísimo, feliz, Aristóteles 741; la finalidad en el mundo revela a su artífice, Dios, Epicteto 929; Dios, según todos, es una de las causas y cierto principio, Aristóteles 609; podemos llamarle el creador de la naturaleza de cada objeto, Platón 374; es feliz y dichoso, pero no por los bienes exteriores, sino por sí mismo y por ser de tal naturaleza, Aristóteles 866; Dios es el bien útil, Epicteto 941; la esencia de Dios es mente, ciencia, recta razón, Epicteto 941; Dios es lo que trasciende todas las cosas y a quien todas las cosas tienden, Proclo 1134; todo lo que es divino es por sí mismo inefable e incognoscible por cualquier ser secundario, Proclo 1136; lo divino no es objeto ni de la opinión ni de la razón discursiva ni de la intelección, Proclo 1136; conoce todas las cosas de un modo más elevado que el que corresponde a su posición, Proclo 1137; todo Dios está por encima del Ser, por encima de la Vida y por encima de la Inteligencia, Proclo 1135; trasciende al Ser, la Vida y la Inteligencia, Proclo 1135; debemos evitar el antropomorfismo al pensar en los dioses, Jenófanes 18-20; un único Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, Jenófanes 21; siempre permanece en el mismo lugar, Jenófanes 23; todo él ve, todo él piensa, todo él oye, Jenófanes 24; sin fatiga mueve todas las cosas con el pensamiento de su mente, Jenófanes 22; Dios posee la ciencia más exacta, Platón 406; el ser que es óptimo no puede hacer sino lo más bello, Platón 462; es bueno, y quiso que todas las cosas empezasen a ser lo más parecidas posible a El, Platón 462; tomó todas las cosas visibles y las redujo del desorden al orden, Platón 462 469.

La divinidad cuida de nosotros, Platón 253 254; no es un ser inconsiderado ni sin reflexión, Marco Aurelio 978; los dioses tienen providencia sobre el universo, Marco Aurelio 978; no está tan lejos como para que no puedas alcanzarlo, Plotino 1042; los dioses mantienen vigi-

lancia desde lo alto..., y dan a cada uno el destino que realmente le conviene, consecuencia lógica de sus vidas anteriores, Plotino 1025; gobierna bien el Universo y no descuida las cosas de los hombres, Epicteto 957; hay que aceptarlo todo y estar contento con todo, como venido de las manos de los dioses, Marco Aurelio 983; llevamos a Dios dentro de nosotros y lo ignoramos y le deshonramos con nuestra conducta, Epicteto 942; no hay nada mejor que seguir, sin murmuraciones, los caminos de Dios, de quien proceden todas las cosas, Séneca 925; quien da culto a la divinidad, tratando con consideración al Dios que habita en él, es razonable que sea feliz, Platón 471; el bueno es amado por los dioses, y el malo, odiado por ellos, Platón 389; los dioses existen, pero no como los más se los imaginan, Epicuro 869; la divinidad es un viviente indestructible y feliz, inmortal, Epicuro 869; todas las cosas están llenas de dioses, Tales 6; Dios es la mente del mundo, Tales 7; el fuego periódico se identifica con el Dios eterno, Heráclito 74; la divinidad existe en el nivel corpóreo, en el físico y en el intelectual, Proclo 1140. V. Uno, Movimiento.

Dolor: el placer está unido al dolor, Platón 239.

Educación: es la formación que desde la niñez dirige al hombre hacia la virtud, Platón 476; hay que vigilar cómo emplean el tiempo los niños, Aristóteles 867; y alejar de los jóvenes el lenguaje soez, Aristóteles 867.

Efecto: todo efecto permanece en su causa, procede de ella y revierte sobre ella, Proclo 1129. V. Causa.

Egoísmo: el amor excesivo de sí mismo es el mayor de los males, Platón 490; en él tienen su raíz todas las faltas que cometemos, Platón 490; el amor excesivo de sí mismo ciega, Platón 490.

Elementos: son cuatro: el fuego, la tierra, el aire y el agua, Empédocles 95 98; sometidos a un cambio continuo alterno por influjo del Amor y de la Discordia, Empédocles 98; los elementos son lo pleno y lo vacío, a los cuales llamamos ser y no ser, Leucipo y Demócrito 113 121.

Ente: lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: «¿qué es el ente?», equivale a: «¿qué es la sustancia?», Aristóteles 652; tiene varios sentidos, Aristóteles 757; se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente, Aristóteles 631; se dice en varios sentidos, Aristóteles 711; pero según algo común, Aristóteles 713; por eso cae bajo una sola ciencia, Aristóteles 713; cada cosa que se dice ente se llama ente por ser afectión, o hábito, o disposición, o movimiento, o alguna otra cosa semejante, del ente en cuanto ente, Aristóteles 711; se dice en varios sentidos: por una parte significa la quiddidad y algo determinado, y por otra, la cualidad o la cuantidad, o cual-

quiera de los demás predicados de esta clase, Aristóteles 652; pero el primero de ellos es la quiddidad, que significa la sustancia, Aristóteles 652; los demás se llaman entes por ser cuantidades, o cualidades, o afectiones, o alguna otra cosa del ente en este sentido, Aristóteles 652; ente y no-ente se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías; en otro, según la potencia o el acto de estas categorías, y en otro, según lo verdadero o lo falso, Aristóteles 703; el ente se dice también según la potencia y la entelequia, Aristóteles 680; «es» se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno primordialmente, y a los demás secundariamente, Aristóteles 659; el no-ente tiene varios sentidos, Aristóteles 758; tiene los mismos sentidos que las categorías, Aristóteles 759; además, hay el no-ente en cuanto potencia y en el sentido de falso, Aristóteles 759; se llama ente, uno por accidente y otro, por sí, Aristóteles 648 649; por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicción, Aristóteles 649; cuantas sean las especies del uno, tantas serán las de ente, Aristóteles 632; el ente y el uno son lo mismo y una sola naturaleza, porque se corresponden como el principio y la causa, Aristóteles 632; el ente es, porque puede ser, mientras que «nada» no puede ser, Parménides 78; es ingénito e indestructible, entero, unigénere, inmóvil y perfecto; ni fue jamás ni será, puesto que «es» ahora todo junto uno y continuo, Parménides 80; o es absolutamente, o absolutamente no es, Parménides 80; es, o no es, Parménides 80; está perfectamente acabado, semejante a la masa de una redonda bola, Parménides 82; no se puede originar del ente algo a más de él, Parménides 80; no nace ni perece, Parménides 80; no es divisible, Parménides 81; existe sin comienzo ni fin, Parménides 81; no se le puede conocer ni expresar, Parménides 76; no queda más que una vía de investigación: la de que «es», Parménides 80; la vía de que «no es y tiene que no ser» es totalmente inexplorable, Parménides 77. V. Ser, Realidad.

— **Ciencia del ente:** hay una ciencia del ente en cuanto ente y separado, Aristóteles 632; hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo, Aristóteles 630 631 635 636; el ente en cuanto ente tiene ciertas afectiones propias, Aristóteles 635.

Entendimiento: parece ser el más divino de los fenómenos, Aristóteles 743; se entiende a sí mismo, y su intelección es intelección de intelección, Aristóteles 744; como hay objetos separados, también lo está el entendimiento, Aristóteles 591; mientras la facultad sensitiva no puede existir sin el cuerpo, el entendimiento es separable, Aristóteles 590; es forma de las formas, Aristóteles 600; se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible, Aristóteles 741; la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, Aristóteles 740; dado que todo lo puede entender, debe estar libre de

toda mezcla, Aristóteles 589; no está mezclado con el cuerpo, Aristóteles 590; en lo inmaterial, el que entiende y lo que se entiende son una misma cosa, Aristóteles 592; el entendimiento se hace cada uno de sus objetos al conocer, Aristóteles 590; es en potencia, de algún modo, lo inteligible; aunque no lo es en acto sino después de haber entendido, Aristóteles 592; la naturaleza del entendimiento es estar en potencia, Aristóteles 589; no es ningún ser en acto antes de entender, Aristóteles 590; lo inteligible debe estar en el entendimiento como la escultura está en la tablilla en que nada hay escrito todavía, Aristóteles 591; no es igual la imposibilidad de la facultad sensitiva que la de la intelectiva, Aristóteles 590; el entendimiento se halla frente a las cosas más claras por naturaleza como los oídos de los murciélagos ante la luz del día, Aristóteles 616; en el alma tiene que haber un entendimiento que se hace todas las cosas y otro al que se debe el que el primero se haga todas las cosas, Aristóteles 593; el entendimiento activo es separable, imposible y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto, Aristóteles 593; el entendimiento pasivo está sujeto a la corrupción, Aristóteles 593; el entendimiento no es tal que ahora entienda y luego no; sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno, Aristóteles 593; las cosas que tienen materia no tienen entendimiento, pues el entendimiento sólo es facultad de las mismas en cuanto libres de materia, Aristóteles 592; el entendimiento ejerce un imperio político o regio sobre el apetito, Aristóteles 825; la intelección de lo invisible versa sobre aquellas cosas en las que no cabe el error, Aristóteles 594.

«**Epojë:** es el estado de la mente en que ni negamos ni establecemos cosa alguna, Sexto Empírico 990; sus tropos, Sexto Empírico 1000-1008.

Error: hay muchas maneras de errar, pero una sola de acertar, Aristóteles 787; por eso, lo uno es fácil, lo otro difícil, Aristóteles 787; las dos vías, de la verdad y del error, Parménides 77 78; los sentidos se engañan, Sexto Empírico 1007.

Esceptis: es la facultad escéptica o especulativa que opone por cualquier tropo fenómenos o noímenos, con lo cual venimos a la «epojë» o abstención, y tras éstas, a la ataraxia, Sexto Empírico 990; su principio causal es la esperanza de alcanzar la ataraxia, Sexto Empírico 992.

Escéptico: no dogmatiza, Sexto Empírico 993; no rechaza los fenómenos, Sexto Empírico 926; el criterio de la escuela escéptica es el fenómeno, que puede llamarse asimismo fantasía, Sexto Empírico 997; el fin de la escéptica es, en lo opinable, la ataraxia, y, en lo necesario, la metropatía o moderación de las pasiones, Sexto Empírico 928 929.

Esencia: todas las cosas tienen su esencia estable, Platón 211; es en todas las cosas la causa de su existencia, Aristóteles 579; cada cosa se identifica con su esencia, Aristóteles 665 666 667; la esencia de cada

cosa es lo que se dice de ésta en cuanto tal, Aristóteles 657; es lo mismo que la quiddidad, Aristóteles 658; se da primordialmente y en sentido absoluto en la sustancia, y secundariamente en los demás predicamentos, Aristóteles 660; pertenece a las sustancias, o exclusivamente, o en grado máximo, primordialmente y sin ninguna limitación, Aristóteles 663; la esencia de un ser en potencia es su acto, Aristóteles 579; la esencia de la carne se distingue por otra facultad distinta de la sensitiva, Aristóteles 591; el conocer la esencia de una cosa es útil para estudiar científicamente las causas de los accidentes, Aristóteles 571; como también los accidentes ayudan a conocer la esencia de las cosas, Aristóteles 571.

Espacio: no existe, Zenón de Elea 87; todo debe estar en algún lugar y ocupar algún sitio, Platón 467; el vacío es un cierto espacio en el cual se mueven eternamente los átomos, Leucipo y Demócrito 121.

Especie: de las sustancias segundas, la especie es más sustancia que el género, por ser más próxima a la sustancia primera, Aristóteles 500; es absurdo decir que existe el Hombre en sí, el Caballo en sí y la Salud en sí, Aristóteles 625 626 628; es naturaleza no sólo la materia primera, sino también la especie y la sustancia, Aristóteles 647. V. Ideas, Forma, Realidad.

Eterno: tiene que haber una sustancia eterna e inmóvil, Aristóteles 735; los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos, Aristóteles 617; no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas, Aristóteles 617; a un ser inmortal no le está bien afanarse por el tiempo tan breve como el de la vida y no por la eternidad, Platón 377.

Existencia: de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia, Aristóteles 691; nada existe, Gorgias 127; lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole tienen existencia en sumo grado, Platón 278; hay cosas que hay que colocar a mitad entre la existencia y el no-ser, Platón 323.

Experiencia: es principio del arte y de la ciencia, Aristóteles 516; de la memoria de una misma cosa repetida muchas veces se origina la experiencia, Aristóteles 516 602; la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia, Aristóteles 602; para la vida práctica no es en nada inferior al arte, Aristóteles 603; pero el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, Aristóteles 634; los expertos conocen el qué, pero no el porqué; los conocedores del arte conocen el porqué y la causa, Aristóteles 634.

Fama: es absolutamente una pura vanidad, Marco Aurelio 967.

Familia: la comunidad del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y demás cosas parecidas es lo que hace a la familia y a la ciudad, Aristóteles 822.

Fantasma: los fantasmas son representaciones sensibles, pero sin materia, Aristóteles 600; son para el alma intelectiva como sensaciones actuales, Aristóteles 598; la facultad intelectiva entiende las formas en los fantasmas, Aristóteles 598; los conceptos no son fantasmas, pero no pueden existir sin fantasmas, Aristóteles 600; cuando el entendimiento contempla algo, juntamente contempla un fantasma, Aristóteles 600.

Felicidad: no hay unanimidad sobre lo que es, Aristóteles 764; diversas teorías, Aristóteles 766 767; es el placer, Aristóteles 766; los honores, Aristóteles 766; la virtud, Aristóteles 767; las riquezas, Aristóteles 767; es el bien perfecto, o sea, el bien elegible por sí mismo, y por el cual elegimos todos los demás bienes, Aristóteles 770; y suficiente, Aristóteles 771; es lo más deseable de todo, y no admite adición alguna, Aristóteles 772; es una actividad conforme a la virtud, Aristóteles 808; la vida feliz es la vida sin impedimento conforme a la virtud, Aristóteles 857; no puede haber vida feliz sin virtudes, ni virtudes sin felicidad, Epicuro 875; las virtudes son conaturales a la vida feliz, Epicuro 875; no es necesaria para ella abundancia de riquezas, de potencia, de gloria y cosas parecidas, Aristóteles 865; basta una honesta medianía, Aristóteles 865; cada uno participa de la felicidad en el mismo grado que de la virtud y de la prudencia, Aristóteles 866; el término final de la vida feliz es la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma, Epicuro 871; la prudencia es la felicidad misma, Crisipo 883; hombre feliz es aquel que, gracias a la razón, nada teme ni desea nada, Séneca 895; sin salud moral nadie puede ser bienaventurado, Séneca 896; vida bienaventurada es aquella que conviene a la naturaleza de una cosa: esa conveniencia se alcanza teniendo el alma sana, enérgica, sufrida, Séneca 892; es el alma libre, derecha, intrépida, constante, cuyo bien único es la honestidad, Séneca 894; lo mismo es vivir bienaventuradamente que vivir según la naturaleza, Séneca 899; lo que hace a los hombres felices es la obediencia al gobierno del Universo, Epicuro 955. V. Bien.

Filosofía: filósofo: es divina: en cuanto que la tiene Dios principalmente; en cuanto que versa sobre lo divino, Aristóteles 609; todas las demás ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor y más digna de aprecio, ninguna, Aristóteles 609; los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración, Aristóteles 608; no la buscamos por ninguna utilidad, Aristóteles 608; es la única ciencia libre, pues es única para sí misma, Aristóteles 608; es la más placentera de las actividades conforme a la virtud, Aristóteles 609; tantas son las partes de la filosofía cuantas son las sustancias, Aristóteles 633; una de ellas será necesariamente filosofía primera, y otra, filosofía segunda, Aristóteles 633; el primer filósofo considera las cosas que son separables de la materia, Aristóteles 573;

es propio del filósofo especular acerca de todas las cosas, Aristóteles 635; el comienzo de la filosofía: sentimiento de la contradicción existente entre los hombres y reprobación y desconfianza del nuevo parecer, Epicuro 945; filosofar es examinar y afianzar los cánones por los que juzgamos las cosas, Epicuro 946; la ocupación del filósofo estriba en el desligamiento y separación del alma del cuerpo, Platón 264 265; el filósofo es el que gusta de contemplar la verdad, Platón 316; son los que contemplan cada cosa en sí, siempre idéntica a sí misma, Platón 324 325 327; cualidades del filósofo, Platón 327-331; la ciencia del filósofo versa sobre el ente en cuanto ente, Aristóteles 711 713 714; no practica otra cosa que morir y estar muerto, Platón 258 288; le conviene la moderación, es decir, el no dejarse excitar por los deseos, Platón 266; la filosofía pone en calma las pasiones, Platón 295; los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, Platón 292 293; el filósofo no debe interesarse por los placeres ni por los cuidados del cuerpo, sino por el alma, Platón 259; los filósofos deben ser los guardianes de la ciudad, Platón 326; los filósofos deben ser los que reinen en las ciudades, o los reyes practicar la filosofía, Platón 312; toda edad es apta para filosofar, Epicuro 868.

Fin: la causa final significa lo mejor entre todas las cosas, Aristóteles 543; el fin es causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás cosas, Aristóteles 620; el fin es aquello por lo que (algo se hace), Aristóteles 548 768; es también un principio, no en el orden de la ejecución, sino en el de la intención, Aristóteles 553; la causa final es una de las causas inmóviles, Aristóteles 739; mueve en cuanto es amada, Aristóteles 739; el fin no cae bajo elección, Aristóteles 793; de los fines, unos son actividades, y otros, ciertas obras además de aquellas, Aristóteles 760; es imposible que los fenómenos y todas las cosas naturales sucedan por la casualidad o por azar, Aristóteles 547; en los seres naturales se da finalidad, Aristóteles 547 548 549; la naturaleza es causa final, Aristóteles 541; los monstruos son fallos en el orden finalístico, Aristóteles 549; el fin del hombre consiste en vivir conforme a la naturaleza, Crisipo 877; no basta la causalidad eficiente para explicar las cosas, sino que se requiere la consideración de la causa final, Platón 296-298.

Física: versa sobre las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, Aristóteles 720 722; estudia los accidentes del ente en cuanto ente, pero no en cuanto entes, sino en cuanto participan del movimiento, Aristóteles 713 714; la física y la matemática son partes de la sabiduría, Aristóteles 714; debe hablar de la materia y de la causa final; pero sobre todo de ésta, ya que es causa de la materia, y no la materia de ella, Aristóteles 554; el físico da el porqué cuando lo expresa en términos de materia, de esen-

cia, de motor próximo, Aristóteles 545; el físico trata de cuantas cosas constituyen acciones o pasiones de tal o cual cuerpo, de tal o cual materia, Aristóteles 573.

Forma: es más naturaleza que la materia, pues cada cosa se dice ser lo que es más bien cuando está en acto que cuando está en potencia, Aristóteles 537; puesto que la naturaleza es doble, materia y forma, y esta última es fin, y todas las demás cosas son por el fin, ésta (la forma) será la causa, la causa final, Aristóteles 549; existe una forma 'inteligible de cada objeto, Platón 465 466; se da una forma en sí de la semejanza, de lo uno y lo múltiple, de lo justo, de lo bello, de lo bueno y de todas las determinaciones parecidas, Platón 399; las formas son a modo de modelos, y las demás cosas se parecen a ellas y son sus copias, Platón 401; cada forma está a la vez en muchas cosas siempre una e idéntica, Platón 401; dificultades que implica la teoría de la existencia de las formas en sí, Platón 399-407. V. Ideas, Especies, Realidad.

Fortuna: es un error el estar a merced de las vicisitudes de la fortuna, Aristóteles 775; es la misma razón soportar la fortuna con seso y la calamidad con fortaleza, Séneca 921.

Generación: en toda generación hay necesidad de un sujeto, a saber, lo que es engendrado, Aristóteles 525 526; todo lo que se genera o llega a ser es a partir de un sujeto y de una forma, Aristóteles 527; todo lo que es engendrado es compuesto, Aristóteles 526; las generaciones absolutas se producen, o por transformación, o por adición, o por reducción o sustracción, o por composición, Aristóteles 526; los principios de la generación son tres: el sujeto, la forma y la privación, Aristóteles 528; a la naturaleza que hace de sujeto en la generación se la conoce por analogía, Aristóteles 528; todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia, Aristóteles 667; del no-hombre, pero hombre en potencia, se genera el hombre, y de lo no-blanco, pero blanco en potencia, lo blanco, Aristóteles 759; todo lo que es engendrado, es compuesto, Aristóteles 526.

Gobierno: formas de gobierno: de los gobiernos unipersonales, llamamos *monarquía* o *reino* al que atiende al interés común; al de unos pocos, pero más de uno, *aristocracia*; *república*, cuando gobierna la masa con la mira puesta en el bien común, Aristóteles 833; sus desviaciones son: de la monarquía, la *tiranía*; de la aristocracia, la *oligarquía*; de la república, la *democracia*, Aristóteles 834 835 836 837; razones en pro y en contra para que la masa ejerza el poder supremo, Aristóteles 844-847; es erróneo pensar que existe una sola democracia y una sola oligarquía, Aristóteles 856 862; hay que examinar qué régimen se acomoda a quienes, porque para muchos tal vez es imposible llegar a alcanzar el mejor, Aris-

tóteles 854; no hay que considerar tan sólo el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es fácil de realizar y el más adaptado para todas las ciudades, Aristóteles 855; con frecuencia, aun siendo más de preferir un régimen, nada impide que a algunos les convenga otro, Aristóteles 862.

Guerra: es común, Heráclito 57; es el padre de todas las cosas, Heráclito 58.

Hombre: es la obra principal de Dios, centella de Dios, Epicteto 942; no debemos ignorar de dónde hemos venido, Epicteto 942; lo hizo Dios espectador e intérprete de sus obras, Séneca 930; la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, Aristóteles 774; el bien del hombre es una actividad del alma conforme a la virtud, Aristóteles 774 778 779; la felicidad del hombre está en las actividades del alma conforme a la virtud, Aristóteles 775; nuestro ser es semejante a la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga, Platón 387 388 389 390; así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos, Aristóteles 824; sin virtud, es el animal más impio y feroz, Aristóteles 824; no debemos fomentar pensamientos humanos y mortales, sino, en lo posible, inmortalizarnos, Aristóteles 812; el hombre es por naturaleza un ser social, Aristóteles 771; es por naturaleza un animal social, Aristóteles 822; es por naturaleza político y sociable, Marco Aurelio 966; el bien del hombre está en su función propia, Aristóteles 773; los hombres nacieron para ayudarse unos a otros y de justicia deben sufrirse mutuamente, Marco Aurelio 964; las cosas humanas son humo y nada, Marco Aurelio 984; somos como unas marionetas de los dioses, arrastradas por los hilos de sentimientos opuestos, Platón 478; el fin del hombre consiste en vivir conforme a la naturaleza, Crisipo 877; el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras 122 123 124; no lo es, Platón 211 420 421 428. V. Alma-cuerpo.

Ideas: las ideas son concibidas, pero no vistas, Platón 333; cada una de las ideas es algo y, por participar de ellas, las demás cosas reciben de ellas su nombre, Platón 303; existe lo bello en sí y una idea de la belleza que se mantiene idéntica a sí misma, Platón 322 324 333; es dudoso si hay que poner formas en sí de todos los seres, Platón 400; teoría de las ideas, Aristóteles 540 747-749; ninguno de los argumentos con que se intenta demostrar que hay especies es convincente, Aristóteles 750-754; no aportan nada a los entes sensibles, Aristóteles 683; no son causas, ni del movimiento ni de ningún cambio, Aristóteles 683; no ayudan nada a la ciencia de ellas, al no estar en ellas, Aristóteles 683; no proceden de ellas, Aristóteles 683; ni ellas son su pa-

radigma, ni las demás cosas participan de ellas, Aristóteles 683; no pueden las ideas, siendo sustancias de las cosas, estar separadas de ellas, Aristóteles 683; fundamentos de tal teoría, Aristóteles 757; no hay ninguna necesidad de que existan las ideas, Aristóteles 732; si se dan las ideas separadas, el sujeto de ellas no será sustancia, Aristóteles 665; no pueden definirse, por pertenecer a cosas singulares y tener existencia separada, Aristóteles 679; ninguno de los universales es sustancia, y nada de lo que se produce de una manera común significa algo determinado; de lo contrario, resulta... el «tercer hombre», Aristóteles 675 676 (v. Especie, Forma, Realidad, Belleza); el artesano hace su obra mirando a la idea de ésta, Platón 369; cuando un artífice fija su vista en lo que es idéntico, se esfuerza en reproducir su forma y sus propiedades, lo que produce es bello; si fija su vista en lo que ha tenido origen, lo que produce no es bello, Platón 459 460.

Identidad: cada uno de nosotros se está renovando de continuo en el cuerpo y en el alma, Platón 234 235; la realidad en sí (lo igual en sí, lo bello en sí) se presenta siempre en idéntico modo y en idéntico estado, Platón 283.

Imitación: el arte imitativo está bien lejos de lo verdadero, Platón 376; los entes son por imitación de los números, según los pitagóricos, Aristóteles 613; según Platón, las cosas son imágenes de las ideas, Aristóteles 613.

Inducción: es un silogismo en el que se concluye, apoyándose en uno de los extremos, que el otro conviene al medio, Aristóteles 505; no se puede tener inducción sin sensación, Aristóteles 510; la inducción no es un raciocinio válido, Sexto Empírico 1010; aprendemos, o por demostración, o por inducción, Aristóteles 505 510; en el orden natural, el silogismo que procede por el término medio es anterior y más conocido, pero para nosotros el inductivo es más claro, Aristóteles 506.

Infinito: en la definición del infinito entra la cantidad, Aristóteles 521; lo infinito no está en potencia en el sentido de que haya de existir separado en acto, sino en el conocimiento, Aristóteles 695; en ningún orden de causas es posible una serie infinita, Aristóteles 618; si no hay ningún término primero, no hay en absoluto ninguna causa, Aristóteles 618; en la definición de continuo se usa con frecuencia la noción de infinito, al ser el continuo divisible hasta el infinito, Aristóteles 555; se dan átomos infinitos en magnitud y en número, que se mueven en el vacío infinito, Leucipo y Demócrito 116 117.

Inmortalidad: la naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal, Platón 234; no se parece en nada a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales, Epicuro 876; el que se ha afanado por adquirir la ciencia y pensamientos verdaderos sobre las cosas inmortales y divinas, necesariamente go-

zará de la inmortalidad, Platón 471. V. Alma: Inmortalidad.

Inteligencia: es la más excelsa de las cosas que hay en nosotros, Aristóteles 808; es algo divino respecto del hombre, Aristóteles 812; lo principal y lo mejor que hay en él, Aristóteles 812; cada uno es eso precisamente, Aristóteles 812; la vida conforme al entendimiento..., si es verdad que eso es por excelencia el hombre, Aristóteles 812; no puede surgir donde no hay alma, Platón 462; la inteligencia es superior a todas las cosas, porque todas las demás vienen después de ella, Plotino 1050; es la palabra y el acto del Uno, Plotino 1050; imagen del Uno, Plotino 1051 1081; es susceptible de división, Plotino 1051; es algo más que la facultad de razonar y de argumentar, Plotino 1102; constituye el mundo inteligible, contiene todas las cosas y es a la vez todas las cosas, Plotino 1103; mejor se la conoce por lo que de ella procede, esto es, por el ser, Plotino 1105; no puede ser el término primero, Plotino 1025; pero es un ser próximo al Bien y al Primero de los seres, Plotino 1095; en ella están contenidos todos los seres inmortales, toda inteligencia, toda divinidad, toda alma, como en algo que es siempre inmóvil, Plotino 1045; se da una inteligencia que, al igual que un gran ser viviente, contiene en su poder a todos los demás seres, Plotino 1049; engendra el alma cuando ha llegado a su perfección, Plotino 1052; luego de engendrada, producirá consigo todos los seres, toda la belleza de las ideas y todos los seres inteligibles, Plotino 1052 1053; es anterior a las almas, Proclo 1122; todas las cosas que participan de la inteligencia están precedidas por la inteligencia no-participada; las que participan de la vida, por la vida no-participada, y las que participan del ser, por el Ser no-participado, Proclo 1131; de las cosas visibles no puede surgir un todo sin inteligencia que sea más bello que un todo inteligente, Platón 462; gradación entre la inteligencia, pensamiento, creencia e imaginación, Platón 339-343. V. Entendimiento.

Inteligible: en las cosas que tienen materia, cada inteligible está sólo en potencia, Aristóteles 592; diversos grados de objetos inteligibles, Platón 340-343.

Intuición (voûs): es el principio del conocimiento científico, Aristóteles 518; el conocimiento científico y la intuición son siempre verdaderos, Aristóteles 518.

Ira: todo hombre tiene que unir a la irascibilidad el mayor grado de mansedumbre posible, Platón 489; es más humano y varonil el ser manso y sosegado que el airarse, Marco Aurelio 989; la ira es propia de un ánimo débil, Marco Aurelio 989; la ira y el dolor concebido por la culpa ajena nos acarrea más grave daño del que nos podrían acarrear aquellas mismas faltas, Marco Aurelio 1058.

Juicio: es aquello por lo cual el alma se pone a pensar por sí misma (y no por la

sensación) en los seres, Platón 433; la verdad y falsedad se dan en la composición y división, Aristóteles 502 594; todo hombre, no bien llegado a la adolescencia, se cree capacitado para juzgarlo todo, Platón 484; es necesario enterarse primero de muchas particularidades para que uno pueda pronunciar un fallo sobre una acción ajena, Marco Aurelio 987.

Justicia: justo es una virtud comunitaria, a la que acompañan necesariamente todas las demás, Aristóteles 849; se ha de tomar equitativamente, y lo equitativamente justo es lo que va ordenado al bien de toda la ciudad y a la comunidad de los ciudadanos, Aristóteles 852; todo terminará para el justo en bien, sea durante su vida, sea después de su muerte, Platón 379; el obrar injustamente es un mal para el que lo hace, Platón 174; es lo mismo lo útil y provechoso que lo justo, Platón 480; no hay que separar lo agradable de lo justo, lo bueno y lo bello, Platón 481 482; los juicios sobre lo justo y lo injusto y el placer anejo a ellos están falseados por la perspectiva, Platón 482. V. Bien, Bueno, Virtud.

Lecturas: hay que evitar la multitud excesiva y la dispersión en ellas, Séneca 907.

Leyes: todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina, Heráclito 69; las leyes bien establecidas deben tener el poder supremo, Aristóteles 848; la educación y las costumbres deben estar reguladas por las leyes, Aristóteles 817; razones en pro y contra del cambio de las leyes, Aristóteles 828-831; hay que obedecer a las leyes de la ciudad, Platón 176-182; las leyes se deben dar con la mira puesta en la virtud, Platón 473; ley justa no es aquella que se aplica a todos, sino la que se dio para todos, Platón 924.

Libertad: nadie que haya miedo, pena, perturbación, es libre, Epicteto 937; tanto la virtud como el vicio son voluntarios, Aristóteles 793 794; pero no son en igual grado voluntarias las acciones que los hábitos, Aristóteles 795.

Logos: la esencia del destino es el Logos difundido en el Universo, Heráclito 73; el Logos produce todas las cosas con el concurso de los opuestos, Heráclito 74.

Mal: es del género de lo indeterminado, Pitágoras 35; Aristóteles 787; el mal no está fuera de las cosas, pues es por naturaleza posterior a la potencia, Aristóteles 702; es una especie de no-ser, Plotino 1118; su existencia se explica porque hay algo por necesidad después de lo que ocupa el primer lugar, Plotino 1118; ese algo es un último término, la materia, que nada tiene ya del Bien, Plotino 1118; los males son necesarios en el Universo, porque, si no lo fuesen, el Universo sería imperfecto, Plotino 1119; muchos males, incluso todos, prestan algún servicio al Universo, Plotino 1119; la prueba del mal nos ofrece un conocimiento mucho más claro del bien

en todos aquellos seres cuyo poder es más débil, Plotino 1033; los llamados males son buenos para los injustos y malos para los justos; los llamados bienes son para los buenos, verdaderos bienes, mas para los malos, males, Platón 480; no se debe devolver mal por mal, Platón 174 177; el más grave castigo que acompaña a la maldad es el asemejarse a los hombres perversos y rehuir a los honrados, Platón 485; nuestro mal proviene de nuestra fuerza aprensiva, por la cual tenemos por mal lo que no lo es, Marco Aurelio 968 981 987.

Matemáticas: las cosas matemáticas son entes, Aristóteles 747; Platón admite las cosas matemáticas como entes intermedios entre los seres sensibles y las especies, Aristóteles 614; el matemático realiza su investigación en torno a los productos de la abstracción, Aristóteles 713; el matemático se ocupa de las cosas que son inseparables de hecho, pero que no se consideran como afecciones de un determinado cuerpo, Aristóteles 573; los principios de las matemáticas son los principios de las cosas, Pitagóricos 31; el método matemático no es apto para la Física, Aristóteles 619; la exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, Aristóteles 619; la separación que induce el matemático no origina ningún error, Aristóteles 539. V. Separación.

Materia: una es sensible, y otra, inteligible, Aristóteles 672; llamo materia al sujeto primero para cada cosa, del cual como elemento immanente y no accidental es generada, Aristóteles 533; entiendo por materia lo que de suyo ni es algo, ni es cuantidad, ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente, Aristóteles 655; llamamos materia aquello desde lo que algo se genera, Aristóteles 669; la materia en cuanto tal es incognoscible, Aristóteles 672; en un sentido se genera y se corrompe, y en otro sentido, no, Aristóteles 533; la materia desea a la forma, Aristóteles 533; es no-ser por accidente, mientras que la privación es no-ser de por sí, Aristóteles 532; la primera está cerca de ser y es en algún sentido sustancia, la privación no lo es en ninguna manera, Aristóteles 532; está en potencia porque recibe todas las formas, Plotino 1061; la materia es fluida, Protágoras 123; la materia es potencia y la forma es acto, Aristóteles 601.

Mente: es infinita, autónoma, no está mezclada con ninguno y es por sí misma, Anaxágoras 103; gobierna a cuantas cosas tienen alma, Anaxágoras 103; ninguna cosa está separada, excepto la mente, Anaxágoras 104. V. Entendimiento, Alma.

Mentira: el mentiroso se depara una vejez triste, Platón 487.

Metafísica: v. Filosofía primera, Sabiduría, Separación, Ente, Teología.

Método: no existe un método único para investigar la naturaleza de cada cosa, Aristóteles 569; hay que buscar en cada

caso particular el método apropiado, Aristóteles 569; nada contribuye tanto a la grandeza de ánimo como el saber examinar con método y exactitud cada una de las cosas que suelen acontecer, Marco Aurelio 961 962.

Movimiento: es difícil captar su naturaleza, Aristóteles 559; ignorado lo que es el movimiento, por fuerza quedaría ignorada la naturaleza, Aristóteles 555; parece pertenecer a la clase de cosas que son continuas, Aristóteles 555; es una especie de acción, aunque imperfecta, Aristóteles 581; es un acto, pero un acto incompleto, Aristóteles 559; se presenta como algo indefinido, porque no se puede clasificar sin más como ser en potencia ni como ser en acto, Aristóteles 559; es el acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia, Aristóteles 557; es el acto de lo que está en potencia, cuando, estando ya en acto, no obra como tal, sino como móvil, Aristóteles 558; es el acto de lo móvil en cuanto móvil, Aristóteles 559; clases de movimiento: según la cualidad («alteración»), según la cantidad («aumento-disminución»), según el lugar («traslación»), Aristóteles 560; lo que cambia, cambia siempre o sustancialmente, o cuantitativamente, o cualitativamente, o localmente, Aristóteles 556; dos clases de movimiento: de un lugar a otro («traslación») y «alteración», Platón 424; examen de la tesis: «todas las cosas se mueven», Platón 424ss; los seres de la naturaleza están, o en su totalidad, o, al menos, en parte, en movimiento, lo que consta por inducción, Aristóteles 520; argumentos de Zenón contra la existencia del movimiento, Zenón de Elea 86 88-91; los átomos, con su perpetuo movimiento, dan origen a todas las cosas, Leucipo y Demócrito 109 110 113 116 117 118 121; no es posible el movimiento sin el vacío, Leucipo y Demócrito 113; todas las cosas se mueven...: no te puedes sumergir dos veces en el mismo río, Heráclito 60 61; penetramos en los mismos ríos y no penetramos, somos y no somos, Heráclito 62; si es verdad que todo se mueve, toda respuesta sobre cualquier objeto será correcta, Platón 428; todo lo que se mueve, es movido por otro, Aristóteles 562; el motor inmóvil es necesario, Aristóteles 739; tiene que haber un primer motor que no sea movido por ningún otro, Aristóteles 562 563 564; y eterno, Aristóteles 564 566; y uno, Aristóteles 565 566; sin magnitud, Aristóteles 597; indivisible, Aristóteles 497; tiene que haber algo que, sin moverse, mueva, que sea eterno, sustancia y acto, Aristóteles 738; así mueven lo deseable y lo inteligible, Aristóteles 738; de tal principio penden el cielo y la tierra, Aristóteles 738; tiene que haber una causa inmóvil del movimiento, Proclo 1122; esa causa es la inteligencia, Proclo 1122.

Muerte: es la separación del alma y del cuerpo, Platón 258 264; no es nada para nosotros, Epicuro 870; ni es de temer, Epicuro 870; cada día se muere un poco,

Séneca 905; no es la muerte o el dolor lo temible, sino el temer el dolor o la muerte, Epicteto 935; el epitome de todos los males para el hombre no es la muerte, sino más bien el miedo a la muerte, Epicteto 958; al bueno le esperan los mayores bienes después de la muerte, Platón 256 257.

Mundo: el mundo es lo más bello de todas las cosas, y su autor, la causa más excelente de todas, Platón 460; es difícil descubrir al autor o padre de este universo, Platón 459; este mundo es verdaderamente un ser viviente, dotado de alma y de inteligencia y que ha sido producido por la providencia divina, Platón 462; contiene en sí a todos los vivientes, mortales e inmortales, Platón 462; dios sensible, imagen del dios inteligible, Platón 472; el que hizo el mundo, no hizo ni dos mundos ni infinitos mundos, sino que no ha sido producido más que este cielo, único en su especie, Platón 463; no lo hizo ningún dios ni ningún hombre; siempre fue, es y será fuego eterno que se enciende según medida y se extingue según medida, Heráclito 63; este mundo lo hizo su autor mirando al modelo eterno; es, pues, bello, Platón 460; el mundo (o el cielo) ha llegado a ser, pues es visible, tangible y corpóreo, Platón 459; este mundo es imagen de algún otro, Platón 460; el mundo es una imagen, Plotino 1019; imagen visible y hermosa de los dioses inteligibles, Plotino 1022; el universo es infinito, Leucipo 109 110; consta de vacío y pleno, Leucipo 109 110; el gobierno del universo manifiesta la grandeza de la naturaleza inteligible, Plotino 1022; existen infinitos mundos, ingenerados e incorruptibles, Leucipo y Demócrito 116.

Naturaleza: la naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales, Aristóteles 647; se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen; en otro, aquello primero e immanente a partir de lo cual crece lo que crece; además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento que reside en ellos en cuanto tales; también, el elemento primero informe e inmutable, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; además, la sustancia de los entes naturales, Aristóteles 546; la naturaleza está siempre en un sujeto, Aristóteles 535; la naturaleza es un principio y causa de movimiento y de reposo en la cosa en que se halla, inmediatamente, por sí y no por accidente, Aristóteles 534; es principio de movimiento y de cambio, Aristóteles 557; las cosas naturales tienen en sí mismas el principio de movimiento y de reposo, Aristóteles 534; la naturaleza pertenece a la clase de causas que obran por un fin, Aristóteles 546 547; en los seres naturales se da finalidad, Aristóteles 547 548 549; la naturaleza es causa

final, Aristóteles 541 551; cosas naturales son todas aquellas que, movidas continuamente por un principio interior, llegan a un fin, Aristóteles 550; dos maneras de concebir la naturaleza: como la materia, Aristóteles 536; como la forma, Aristóteles 537 538 541; es naturaleza, no sólo la materia prima, sino también la especie y la sustancia, Aristóteles 647; la naturaleza es cierta sustancia, Aristóteles 647; todos los seres que poseen naturaleza son sustancias, Aristóteles 535; siempre hay una naturaleza, o una, o múltiple, de la cual se originan las demás cosas, permaneciendo ella (Aristóteles), Tales 1; hay dos naturalezas, una inteligible y otra sensible, Plotino 1033; todo lo gobierna la naturaleza, Marco Aurelio 985; todo está gobernado por la naturaleza universal, Marco Aurelio 974; a la manera de un río, está en un curso continuo, Marco Aurelio 976; nuestras naturalezas son parte de la naturaleza universal, Crisipo 877; la naturaleza gusta de ocultarse, Heráclito 56.

Necesario, necesidad: «necesario» tiene estas acepciones: 1.º, lo que se hace a la fuerza; 2.º, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; 3.º, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente, Aristóteles 739; hay dos clases de necesidad: absoluta e hipotética, Aristóteles 552 553 554; lo necesario en las cosas naturales es lo que llamamos materia, Aristóteles 554; todo se produce por la necesidad, Demócrito 116; todo sucede fatalmente, Crisipo 886.

Números: los elementos de los números son los elementos de todas las cosas, Pitagóricos 31; el número es la sustancia de las cosas, Pitágoras 33; y a modo de causa material, Pitágoras 39; y como razón de sus afecciones y modos de ser, Pitágoras 39; el número nace cuando la dualidad se ve limitada; pero con el número surge también el ser, Plotino 1047; Platón afirma que los números son las causas de la sustancia, Aristóteles 615; Platón separa los números de las cosas sensibles, Aristóteles 615.

Opinión: es un término medio entre el saber y la ignorancia, Platón 321; es algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia, Platón 223 321; lo que es el ser al devenir, eso es la verdad a la creencia, Platón 461; a una cosa se ordena la opinión, y a otra el saber, cada uno según su propia potencia, Platón 318 320 323; inteligencia y opinión son dos géneros diferentes entre sí, Platón 466; de la opinión participa todo hombre, de la inteligencia, los dioses y una reducida clase de los hombres, Platón 466; lo opinable no es el ser, sino otra cosa, Platón 321; el alma no iniciada en la contemplación del ser, recurre a la opinión como a su alimento, Platón 391; relación entre la opinión, la inteligencia, el pensamiento y la imaginación, Platón 342.

Opuesto: reuniendo lo opuesto, y de cosas diferentes, la más bella armonía, Heráclito 70. V. *Contrarios*.

Orden: todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, Aristóteles 746; todo orden tiene su comienzo en una mónada, Proclo 1124; hay que buscar la potencia que hace que unas cosas estén colocadas en la forma mejor en que pueden colocarse, Platón 298.

Paciencia: Dios nos dio facultades para que podamos sobrellevar los sucesos que nos acontezcan, Epicteto 262 263; hay que sobrellevar con paciencia la adversidad, Séneca 923-925.

Palabra: las palabras habladas son símbolos de lo que hay en la mente, Aristóteles 502; las escritas, símbolos de las palabras habladas, Aristóteles 502; tienen cierto parentesco con los objetos que expresan, Platón 212 461.

Participación: no hay otro modo de producirse cada cosa que la participación de la esencia propia de todo aquello en lo que participa, Platón 302; cada una de las ideas es algo, y, por participar en ellas, las demás reciben de ellas su nombre, Platón 303; la participación de las formas por las cosas no es sino el que éstas son imágenes de aquéllas, Platón 405; en decir eso Platón no hace sino cambiar el nombre (imitación) que habían puesto los Pitagóricos, Aristóteles 613; lo semejante y lo desemejante son una participación de las formas en sí de la semejanza y de la desemejanza, Platón 397; el Uno soporta en la existencia a cuantos seres provienen de El, que son por participación, de suerte que todos se reducen a El, Plotino 1019; todo lo que no es participado, produce, a partir de sí mismo, lo participado, Proclo 1126; todo lo que participa, es inferior al participado, y este último es inferior a lo no participado, Proclo 1127.

Pasión: tiene varios sentidos, Aristóteles 582 583; por regla general, no cede a las razones, sino ante la fuerza, Aristóteles 816; cuanto más uno se acerque a la inmunidad y exención de las pasiones, serán tanto mayores sus fuerzas, Marco Aurelio 989; hay que resistir a ellas al principio; es más fácil no dejarlas entrar que echarlas, Séneca 926; la filosofía pone en calma las pasiones, Platón 295.

Pensamiento: es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento, Platón 342; el pensar y el pensamiento de lo que «es» es lo mismo, Parménides 82; es una modificación del cuerpo, Leucipo y Demócrito 120; si tiende hacia algo exterior, es realmente deficiente y ya no es puro, Plotino 1057; lo pensable es lo mismo que lo que puede ser, Parménides 78; el pensamiento discursivo significa un descenso hasta el último grado de la inteligencia, Plotino 1034; el pensamiento es la experiencia del alma por la cual entra en contacto con objetos idénticos e inmutables, Platón 285; rela-

ción entre el pensamiento, la inteligencia, la opinión y la imaginación, Platón 342; no sólo hay que cercenar las acciones no necesarias, sino también los pensamientos ociosos, Marco Aurelio 966. V. *Conocimiento*. **Entendimiento**.

Persona: yo (Sócrates) no soy aquel que veréis cadáver dentro de poco, Platón 306; lo que constituye en esta vida presente a cada uno de nosotros, es el alma: el cuerpo no nos acompaña más que como una imagen, Platón 494.

Perfecto: del ser más perfecto de todos no puede provenir otra cosa que lo que hay de más grande después de él, la inteligencia misma, Plotino 1050; bien perfecto llamamos a lo que es elegible por sí mismo y suficiente, Aristóteles 769 770; la imposibilidad de crecer es indicio de cosa imperfecta, Séneca 911.

Placer: parece algo entrañado en nuestra naturaleza, Aristóteles 807; cada placer y dolor clava al alma al cuerpo..., y la obliga a figurarse que es verdadero lo que afirma el cuerpo, Platón 294; sólo tenemos necesidad de placer cuando sufrimos por su ausencia, Epicuro 871; el placer es el principio y el fin de la vida feliz, Epicuro 872; es el bien primero y connatural, pero no los placeres de los disolutos y los sensuales, sino el no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma, Epicuro 874; no a todos los placeres hay que elegir, ni huir de todos los dolores, Epicuro 872; la felicidad no está en el placer, Aristóteles 766; el placer no es ni bien, Crisipo 887; Séneca 902; a las cosas necesarias mezcló deleite la naturaleza, no para que lo buscásemos, sino para que aquello sin lo cual no podemos vivir, nos fuese más agradable con la dulzura añadida, Séneca 926; es de suma importancia para la virtud moral el gozar con lo que se debe gozar y el odiar lo que se debe odiar, Aristóteles 807; igual virtud es moderarse en el gozo que moderarse en el dolor, Séneca 916; el placer está unido al dolor, Platón 249; los placeres y ornato del cuerpo producen más mal que bien, Platón 305; podemos unirnos al Uno y poseerlo, si no condescendemos en los placeres de la carne, Plotino 1114.

Pobreza: no el que tiene poco, sino el que codicia más, éste es el pobre, Séneca 907.

Política: es la ciencia directriz en grado máximo, Aristóteles 761; el fin de la ciencia política es el bien del hombre, Aristóteles 761; su fin no es el conocimiento, sino la acción, Aristóteles 763; parece que el verdadero político se ocupa preferentemente de ella, Aristóteles 779; y debe estudiar el alma, Aristóteles 779; es conveniente que el que ha de aprender sobre política, haya sido bien conducido por sus costumbres, Aristóteles 765; es menester que el que se ponga a hacer un estudio adecuado del régimen político mejor, determine primero cuál es la vida más deseable, Aristóteles 863; no cesarán los males de la Humanidad hasta que la raza de los verdaderos y auténticos filósofos no acceda al poder, Pla-

tón 497; n la ciencia política hay que contentarse con mostrar la verdad de una manera elemental y esquemática, hablando de lo que ocurre por lo común, Aristóteles 762; el joven—en edad o de carácter—no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las cosas de la vida y vive a merced de las pasiones, Aristóteles 763.

Pluralidad: no puede suceder que las cosas existentes sean una pluralidad, Zenón de Elea 84; una misma cosa puede ser una y múltiple, sin incurrir por ello en contradicción, Aristóteles 513; la unidad no puede ser multiplicidad; pero una cosa determinada puede ser a la vez una y múltiple, Platón 397 398; en un tiempo llegó a constituirse la unidad a partir de la pluralidad; en otro, la pluralidad a partir de la unidad, Empédocles 96.

Posible: una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible, Aristóteles 690. V. *Potencia*.

Potencia: se dice en varios sentidos, Aristóteles 681; todas son ciertos principios, y se dicen en orden a uno primero, que es un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto es otro, Aristóteles 681; toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción, Aristóteles 701; las potencias tienen a veces como resultado el uso, otras veces alguna otra cosa además del uso, Aristóteles 700; el ente en potencia tiene más de una significación: una, en el sentido en que decimos que un niño puede mandar un ejército; otra, en el sentido en que afirmamos esto de un adulto, Aristóteles 585; modos de estar algo «en potencia», Aristóteles 698 699; es absurda la teoría que sostiene que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia, Aristóteles 685 689; esta teoría identifica la potencia y el acto, Aristóteles 689.

Potencia-acto: se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento, Aristóteles 680; dos sentidos fundamentales de ambos, Aristóteles 582; hay que distinguir lo que está solamente en acto, lo que está en potencia y lo que está en potencia y en acto, Aristóteles 556; en cada género de seres hay algo que es la materia (que es potencia) y algo que es causa y principio activo, Aristóteles 582; el acto es anterior a la potencia, Aristóteles 737; la esencia de un ser en potencia es su acto, Aristóteles 579; todo cambia desde el ente en potencia hasta el ente en acto, Aristóteles 727.

Principio: se llama principio, en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; en segundo lugar, al punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; en tercer lugar, aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; en cuarto lugar, a aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse, y desde donde

principian naturalmente el movimiento y el cambio; en quinto lugar, a aquello según cuyo designio se mueven las cosas; además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible, Aristóteles 644; a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es, o se hace, o se conoce, Aristóteles 645; unos son intrínsecos y otros extrínsecos, Aristóteles 645; los principios de unas cosas son diferentes de los de las otras, Aristóteles 569; los únicos principios de las cosas son los de índole material, Tales 1; el principio de todas las cosas es el agua, Tales 2; es lo «apeiron», Anaximandro 8 9; es el aire, Anaximenes 11; los principios son lo, Alcmeón 42; los contrarios son principios de las cosas, Alcmeón 42. —*Primeros principios:* lo más escible son los primeros principios y las causas, Aristóteles 607.

—*Principio de causalidad:* V. *Causalidad*.

—*Principio de contradicción:* el principio más firme es aquél acerca del cual es imposible engañarse, y es éste: «es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido, Aristóteles 637; acerca de él no es posible engañarse, Aristóteles 715; acerca de él no hay demostración absoluta, pero sí «ad hominem», Aristóteles 715 718; justificación del principio de contradicción, Aristóteles 638 639 640 641; el que igualmente cree y no cree, no se diferencia en nada de las plantas, Aristóteles 640; no puede haber nada entre los términos de la contradicción, Aristóteles 642; según algunos, Heráclito cree que una misma cosa es y no es, Aristóteles 637.

Privación: tiene varios sentidos, Aristóteles 682; la negación es ausencia, pero en la privación se da también cierta naturaleza subyacente, Aristóteles 634; a partir de la privación, que en sí misma es un no-ser, se engendra una cosa, sin que aquélla entre en la constitución de ésta, Aristóteles 530; la privación es en algún sentido forma, Aristóteles 538.

Providencia: se muestra en lo que en el mundo acontece, Epicteto 928; los seres no están gobernados por el azar o por una fuerza espontánea, Plotino 1102; el mundo no está gobernado por la providencia, sino que ha surgido de los átomos por una cierta fuerza irracional, Leucipo y Demócrito 189; el justo nunca será abandonado por los dioses, Platón 379.

Prudencia: el principio y bien supremo es la prudencia, Epicuro 875; es más estimable que la filosofía, Epicuro 875; de ella proceden todas las demás virtudes, Epicuro 875; está ligada a la virtud moral, Aristóteles 813; las virtudes no son clases de prudencia, pero no se dan sin la prudencia, Aristóteles 797; la prudencia es la felicidad misma, Crisipo 883.

Purificación: consiste en desligar lo más posible el alma del cuerpo y en el acostumbiarla a recogerse en sí misma, Platón 264; Plotino 1015 1028 1115 1117 1118. V. *Contemplación*.

Quiddidad: significa, en un sentido, la sustancia y el individuo, y en otro, cualquiera de los predicamentos: cuantidad y cualidad y los demás semejantes, Aristóteles 659; se aplica absolutamente a la sustancia, pero de algún modo, también a los demás, Aristóteles 659; no es posible engañarse acerca de la quiddidad, a no ser accidentalmente, Aristóteles 635.

Raciocinio: toda convicción se adquiere o por el silogismo, o por la inducción, Aristóteles 505; los razonamientos verdaderos son de gran utilidad, no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, Aristóteles 807; los razonamientos referentes a objetos estables, inmutables e inteligibles deben ser, en lo posible, fijos, inquebrantables e invencibles, Platón 461; los que se refieren a lo que es copia de ese ser, serán verosímiles por analogía con su objeto, Platón 461. V. Silogismo.

Razón: no es otra cosa sino una parte del espíritu divino sumergido en el cuerpo del hombre, Séneca 912; es la imitación de la naturaleza, Séneca 919; la facultad de razonar del hombre no tiene necesidad de un órgano corpóreo para verificar su operación, Plotino 1054; una sola cosa es sabiduría: conocer la razón que gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas, Heráclito 65.

Razón suficiente: no basta constatar que algo en la naturaleza ha sucedido así siempre: hay que preguntar por la razón de ese «siempre», Aristóteles 561. V. Causa.

Realidad: hay que admitir dos especies de realidades, una visible y otra invisible, Platón 284; la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, la visible, no, Platón 284; tres clases de realidades: una, que tiene una forma siempre la misma, que no nace ni perece, sólo objeto de contemplación de la inteligencia; otra, homónima y semejante a la primera, sensible, engendrada, objeto de la opinión y de la sensación; otra tercera, el del espacio eterno, Platón 467; la realidad en sí (lo igual en sí, lo bello en sí) se presenta siempre en idéntico modo y en idéntico estado, Platón 283; no se la puede percibir por los sentidos, sino con la inteligencia, Platón 283; hay cosas a las que hay que colocar a mitad entre la existencia y el no-ser, Platón 323; hay algo que es bello en sí y de por sí, bueno y grande, e igualmente existen realidades de esa índole, Platón 299 333; lo que está atendido a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero es de mayor realidad que lo que está atendido a lo siempre mutable y mortal, Platón 357; el ser de lo siempre mutable tiene menos realidad que el ser de la ciencia, Platón 58; el Bien o el Uno es lo primero; luego, a continuación de El, la Inteligencia, y después, el alma, Plotino 1020; el Uno está más allá del ser; a continuación hay que colocar al Ser y a la Inteligencia, y en tercer lugar, la naturaleza del alma, Plotino 1054; el Ser es anterior a la Vida, y la Vida, anterior a la Inteligencia, Proclo 1131 1139; inmediatamente por encima del ser tiene que haber un no-ser que sea unidad y superior al ser, Proclo 1139; la serie de los principios que participan de las hénades divinas se extiende desde el ser a la naturaleza corporal; el ser es el primer participante, y el cuerpo —puesto que hay cuerpos divinos— es el último, Proclo 1140; el alma debe concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y de por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí, Platón 293; todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza, Proclo 1133.

Reminiscencia: el investigar y el aprender no es otra cosa que reminiscencia, Platón 201-210 270 271-277; por la reminiscencia se prueba la preexistencia del alma, Platón 271-278.

Retorno: las cosas que suceden vuelven a repetirse según ciertos periodos, Pitágoras 28.

Riquezas: en la posesión de los bienes de fortuna lo intermedio es lo mejor, Aristóteles 858; el afanarse por las riquezas es deshonrar al alma, Platón 484; por la adquisición de riquezas se originan las guerras, Platón 262.

Sabiduría: la llamada «sabiduría» versa sobre las primeras causas y los principios, Aristóteles 606; entre las ciencias, es más sabiduría la que se elige por sí misma y por saber que la que se busca a causa de sus resultados, Aristóteles 607; la destinada a mandar, Aristóteles 607; la universal, Aristóteles 607; la que versa sobre lo más escible, Aristóteles 607; la de los primeros principios, Aristóteles 607; la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa, Aristóteles 607; todos los hombres desean por naturaleza saber, Aristóteles 601; la sabiduría es la más poderosa de las potencias, Platón 320. V. Ciencia, Conocimiento.

Sanción: el alma buena y la mala tendrán, después de la muerte, su sentencia correspondiente, Platón 492 493; cada cual pagará después de la muerte la pena de todas sus injusticias y ofensas hechas a los demás, Platón 383; a los justos les vienen en vida grandes premios de parte de los dioses, Platón 379; y a los injustos, males, Platón 379; y de parte de los hombres, Platón 380; y después de la muerte, Platón 381.

Sensación, sentir: tiene dos significados: sensación en potencia y sensación en acto, Aristóteles 581; consiste en cierto movimiento y pasión, Aristóteles 580; parece ser cierta alteración cualitativa, Aristóteles 580; es necesariamente de lo particular, Aristóteles 511 517; la sensación actual es de lo singular, mientras que la ciencia es de los universales, Aristóteles 584; ninguna sensación es ciencia, Aristóteles 600; la ciencia no es sensación, Platón 428 429 433; la ciencia no reside

en las impresiones, sino en el razonamiento sobre las impresiones, Platón 433; la facultad sensible es potencialmente semejante a lo que es actualmente el objeto sensible, Aristóteles 585; está en manos del hombre el pensar cuando quiere; no así el sentir, que requiere la existencia de algo sensible, Aristóteles 584; la facultad sensitiva no es algo que está en acto, sino sólo en potencia, Aristóteles 581; aunque lo que se siente es el singular, la sensación contiene el universal: el hombre, y no el hombre Callias, Aristóteles 517; el que no tiene sensación no padece ni entiende nada, Aristóteles 600; no es igual la impenetrabilidad de la facultad sensitiva que la de la intelectiva, Aristóteles 590.

Sensible: el objeto sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto, Aristóteles 597; los sensibles distintos tienen que ser discernidos por una facultad idéntica, Aristóteles 586-588; esa facultad es una especie de unidad, Aristóteles 598; lo que es sensible y visible no debe considerarlo el alma como verdadero en nada, Platón 293; todo lo que es sensible, es objeto de la opinión, acompañada de la sensación, y deviene y llega a ser, Platón 459; relación entre los objetos sensibles y los inteligibles, Platón 339-342.

Sentido: cada sentido lo es respecto de un determinado objeto sensible, Aristóteles 586; si falta un sentido, falta necesariamente también una correspondiente ciencia, Aristóteles 510; de todos los sentidos, el de la vista es el que nos hace conocer más, Aristóteles 601; los sentidos corporales no son exactos ni dignos de crédito, Platón 260; no refieren del mismo modo las cosas a todos, Sexto Empírico 1003-1007; se engañan, Sexto Empírico 1007; de los bienes y los males no juzgan los sentidos, Séneca 917.

Separación: hay una sustancia eterna y separada en sí misma, Aristóteles 708; no habría orden si no existiese algo eterno separado y permanente, Aristóteles 708; el matemático se ocupa de las cosas inseparables de hecho, pero que no considera como afecciones de un determinado cuerpo, Aristóteles 573; las que son separables de la materia las considera el primer filósofo (metafísico) 573; esa separación que hace el matemático no induce a error, Aristóteles 539.

Ser, no-ser: hay que fijar el significado del término «ser» y «es», Platón 442-445; sobre él se libra entre los filósofos antiguos una especie de combate de gigantes, Platón 446; el ser se dice de muchas maneras, Aristóteles 520; «Ser» y «ente» significa unas veces lo dicho en potencia, y otras, en entelequia, Aristóteles 650; «ser» y «es» significan que algo es verdadero, y «no ser», no verdadero, sino falso, Aristóteles 649; hay dos maneras de llegar a ser: el llegar a ser simplemente y el llegar a ser tal cosa, Aristóteles 526; el ser no puede perecer, Empédocles 92; el no-ser es impensable, inefable, impronunciabile, Platón 436; al hablar

de él, incurrimos en contradicciones, Platón 435-437; el ser, en muchos aspectos, es no-ser, Platón 456; el ser y el otro corren a través de todos los géneros, compenetrándose mutuamente, Platón 456; los mortales, gente sin juicio, están en la creencia de que ser y no-ser es lo mismo y no lo mismo, Parménides 78; hay sólo dos vías de investigación: la una, de que «es y no puede no ser»; la otra, es la de que «no es y tiene que no ser», Parménides 77; nada procede absoluta y simplemente del no-ser, pero puede proceder algo del no-ser por accidente, Aristóteles 530; ambos, ser y no-ser, son la causa de las cosas que llegan a ser, Leucipo 110; el no-ser se da lo mismo que el ser, Leucipo 113; nada llega a ser a partir de lo que no es, Anaxágoras 108; sino de los seres existentes, Anaxágoras 108; el Ser tiene una forma, que es la forma característica del ser, Plotino 1098; el ser en sí mismo, exterior e inmaterial, ha de entenderse como un ser aislado del cuerpo, Plotino 1055; hay un ser eterno, y otro que está siempre naciendo, y no es nunca. El primero es captado por la inteligencia a la vez que con el raciocinio; el segundo es objeto de la opinión acompañada de la sensación, Platón 459. V. Ente, Realidad.

Silogismo: es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular acerca de los principios silogísticos, Aristóteles 637; el silogismo es un discurso en el cual, puestas ciertas cosas, se sigue necesariamente de ellas alguna otra cosa, por el solo hecho de ser tales, Aristóteles 503; el principio de los silogismos es la quiddidad, Aristóteles 748; en el orden natural, el silogismo que procede por el término medio es anterior y más conocido, pero para nosotros el inductivo es más claro, Aristóteles 506; en el silogismo deductivo se cae en el argumento dialéctico, Sexto Empírico 1009.

Singular: llamamos «singular» a lo que es numéricamente uno, Aristóteles 629; no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles, porque tienen materia, Aristóteles 678.

Sonido: se da cierto sonido en los astros que se mueven, del que nosotros no nos apercebimos, Pitagóricos 32.

Sustancia: se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable, Aristóteles 650; tal es la forma y la especie de cada cosa, Aristóteles 650; es aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas, Aristóteles 655 675; de la sustancia se habla, al menos en cuatro sentidos principales: la esencia, el universal y el género parecen ser la sustancia de cada cosa; el cuarto es el sujeto, Aristóteles 654; la materia, la forma y el compuesto de ambos, Aristóteles 654 578; sola la sustancia no se dice de otro como sujeto, mientras que todo lo demás se dice de ella, Aristóteles 526; nin-

guna otra cosa más que la sustancia existe independientemente, pues todo se dice de la sustancia como sujeto, Aristóteles 521; las sustancias son de tres clases: la materia, la naturaleza y la individual. Aristóteles 731; todos los seres que poseen naturaleza son sustancias, Aristóteles 535; es falso que todos los entes sean sustancia, Aristóteles 709; la sustancia es acto, Aristóteles 575; sustancia se llaman los cuerpos simples, p. e., la tierra, el fuego..., y, en general, los cuerpos y los compuestos de ellos, Aristóteles 651; en otro sentido, la causa immanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; además, la esencia... también se llama sustancia de cada cosa, Aristóteles 651; la especie y el compuesto de materia y forma parecen ser sustancias en mayor grado que la materia, Aristóteles 655; hay tres clases de sustancias: una es la sensible; la otra es la eterna; la otra es inmóvil, Aristóteles 726; una sustancia no es más sustancia que otra, Aristóteles 501; todas las cosas, o bien son predicados de las sustancias primeras como sujetos, o bien están en ellas, Aristóteles 500; las sustancias primeras, por ser el sujeto de todos los demás seres y predicarse de todas ellas, son llamadas sustancias por antonomasia, Aristóteles 500; si no existiesen las sustancias primeras, no podría existir ninguna otra cosa, Aristóteles 500; sustancias segundas se dicen aquellas en las que, como especies, están contenidas las sustancias primeras y los géneros de las especies, Aristóteles 499; con razón son llamadas segundas las especies y los géneros, ya que ellas son los únicos predicados que nos dan a conocer la sustancia primera, Aristóteles 501; la misma relación que tiene la sustancia primera a los demás seres es la que tiene la especie respecto del género, Aristóteles 500.

Sociedad civil: v. Ciudad.

Teología: hay una ciencia del ente separado e inmóvil, de lo divino, Aristóteles 722; anterior a la física, y universal, Aristóteles 723; hay tres géneros de ciencias especulativas: la física, la matemática y la teología, Aristóteles 722.

Teoría: en materia de pasiones y acciones, las teorías son menos de fiar que los hechos, Aristóteles 807.

Tiempo: la más grande parte de la vida se nos pasa haciendo mal; una gran parte, no haciendo nada, y toda la vida, haciendo otra cosa de la que debe hacerse, Séneca 905; no es que tengamos poco tiempo, sino que perdemos mucho, Séneca 889.

Trabajo: hay que saber armonizar el descanso con el trabajo, Marco Aurelio 970 971.

Unidad, Uno: si se explicase qué es el uno, se podría dar razón de todas las cosas, Zenón de Elea 85; como el ser, se entiende en muchos sentidos, Aristóteles

521; tiene las mismas acepciones que el ente, Aristóteles 661; significa en cierto modo lo mismo que el ente, Aristóteles 707 711; el uno y el ente se convierten, Aristóteles 711; la unidad y el ser no son idénticos, Proclo 1135; cuanto menos ser, menos unidad, y cuanto más ser, más unidad, Plotino 1091 1093; en cada ser particular su esencia y su unidad son una misma cosa, Plotino 1093; un objeto que pierde su unidad, no es en absoluto, Plotino 1093; tanto ente como uno son actos, Aristóteles 576; consecuencias de que el uno no participe del ser, Platón 411-417; lo uno se dice de lo continuo, de lo indivisible, o de aquello que tiene una misma definición y una esencia, Aristóteles 522; una misma cosa puede ser una y múltiple, sin incurrir por ello en contradicción: se da lo uno en potencia y lo uno en acto, Aristóteles 513; la unidad no puede ser multiplicidad, pero una cosa determinada puede ser a la vez una y múltiple, Platón 397 398; la unidad es la que conserva y mantiene unido el ser de cada cosa individual, Proclo 1120; en un tiempo llegó a constituirse la unidad a partir de la pluralidad; en otro, la pluralidad a partir de la unidad, Empédocles 96; la mayor de las dificultades para el conocimiento del Uno estriba en que no llegamos a El ni por la ciencia ni por la intuición como a los demás, sino por una presencia que es superior a la ciencia, Plotino 1100; el Uno es Dios, Proclo 1134; lo Uno es Dios, Jenófanes 17; es el ser mismo; es idéntico al ser, Plotino 1093; es lo primero y no lo son, en cambio, la Inteligencia, las Ideas y el ser, Plotino 1094; es idéntico al Bien, Proclo 1123; no es una esencia, sino que está más allá de la esencia, Plotino 1054; se encuentra más allá de la esencia y de los seres que se bastan a sí mismos, Plotino 1062; está más allá del ser, Plotino 1054; es algo que está por encima de la esencia, Plotino 1084; engendra la esencia, es principio de la esencia, es un ser perfectísimo, y, por tanto, un acto, Plotino 1084; no esclavo de la esencia, sino pura libertad, Plotino 1086; es por sí mismo lo que es, Plotino 1086; se hizo a sí mismo, Plotino 1086; su nacimiento se debe a la voluntad divina, Plotino 1086-1088; no está ausente de nada y si está ausente de todo, Plotino 1101; ¡que es, no lo será nor accidente, sino porque así debe serlo, Plotino 1072 1078 1079 1082; es por esencia lo que es, Plotino 1073; es por sí mismo, Plotino 1086; es un ser uno, no conforme al Bien, sino el Bien mismo, Plotino 1073; no podemos decir que sea así, porque eso equivaldría a delimitarle y precisarle, Plotino 1073; es algo omnipotente y señor de sí mismo, Plotino 1073; es un acto que supera a la Inteligencia, al pensamiento y a la vida, que proviene de El, Plotino 1079; no es la Inteligencia ni el ser, Plotino 1095; está privado de toda forma, incluso de la forma inteligible, Plotino 1098; algo sin forma, que está antes de

toda forma, antes de todo conocimiento y de todo reposo, Plotino 1099; es lo único que es simple, y es también, por esa simplicidad, el principio de todas las cosas, Plotino 1104; engendra todas las cosas, pero no es en modo alguno ninguna de las cosas que engendra, Plotino 1099; es inefable, Plotino 1056 1058; al considerarlo cognoscible, lo hacemos múltiple, Plotino 1083 1099; no cabe siquiera que lo llamemos ser, Plotino 1104; no hay nombre que le convenga, Plotino 1105; mejor se le conoce por lo que de El procede, esto es, por el ser, Plotino 1105; es principio de todas las cosas, Plotino 1060; porque les proporciona la existencia, Plotino 1062; y las posea anteriormente, pero no como distintas, Plotino 1062; todos los demás seres tienen su existencia por el Uno, Plotino 1090; tiene el poder de producirlo todo, Plotino 1051; se encuentra en lo más profundo de las cosas, Plotino 1080; por El vivimos y nos conservamos, pues El no se retira luego de conceder sus dones, sino que continúa dirigiéndonos, Plotino 1111; es la causa de la causa, Plotino 1082; la inteligencia y el ser vienen del bien, y se despliegan y desenvuelven a partir de El, Plotino 1081; produce la Inteligencia porque ve al volverse a sí mismo, y esta visión no es otra cosa que la Inteligencia, Plotino 1051; es anterior a la Inteligencia, Plotino 1123; respecto del Uno hay una multiplicidad de hénades, que tienen una extensión ascendente que les enlaza con el Uno, Plotino 1125; el Uno está más allá del ser...; a continuación hay que colocar al Ser y a la Inteligencia, y en tercer lugar, la naturaleza del alma, Plotino 1054; el pensamiento es para El algo superfluo, Plotino 1057; ni se piensa a sí mismo, ni es objeto de pensamiento alguno, Plotino 1057; pero lo aprehendemos de algún modo: decimos lo que no es, pero no decimos, en cambio, lo que es, Plotino 1058; es superior a lo que nosotros llamamos ser, al verbo, a la Inteligencia y a la sensación, Plotino 1058; aunque nos ha dado todas esas cosas, Plotino 1058; El es el objeto amado, amor El mismo y amor de sí, Plotino 1077; son una cosa El mismo y lo que es objeto de su amor, Plotino 1078; en su visión encontramos nuestro fin y nuestro descanso, Plotino 1110; todas las cosas son uno, Heráclito 47; hay que examinar lo que se quiere decir al afirmar que todas las cosas son uno, Aristóteles 520; todas las cosas están en todo, Anaxágoras 101 108; todas las cosas tienen una porción de todo, Anaxágoras 103 106 108; y semillas de todas las cosas, Anaxágoras 107.

Universales: hay algo común a todas las virtudes y a todas las figuras, Platón 186-192; se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios, Aristóteles 574; todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal, Aristóteles 626; se dice que es sustancia, Aristóteles 673; lo

bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole tienen existencia en grado sumo, Platón 278; su conocimiento es con mucho más estimable que la sensación y la intuición, Aristóteles 512; su valor consiste en que pone al descubierto la causa, Aristóteles 512; toda ciencia trata de los universales, Aristóteles 710; el universal se encuentra en cierto modo en el alma, Aristóteles 584; no se puede percibir por la sensación, Aristóteles 511; es imposible llegar a conocer los universales sino por la inducción, Aristóteles 510 517; la demostración es de lo universal, Aristóteles 511; aunque lo que se siente es el singular, la sensación contiene el universal, el hombre, y no el hombre Calias, Aristóteles 517.

Vacío: es no-ser, Leucipo 110 112; los elementos son lo pleno y lo vacío, Leucipo y Demócrito 113 121; sin el vacío, no es posible el movimiento, Leucipo y Demócrito 113.

Verdad: la investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero en otro, fácil, Aristóteles 616; la verdad es estimada como el mayor bien para los dioses y también para los hombres, Platón 487; las expresiones que no presentan ninguna composición no son ni verdaderas ni falsas, Aristóteles 498 502; los nombres y los verbos, en sí mismos tomados..., no son ni verdaderos ni falsos, Aristóteles 502; la verdad es una composición de ideas intelectuales, Aristóteles 600; donde hay verdad o falsedad se da siempre una cierta síntesis de los objetos inteligibles, Aristóteles 594; la verdad y la falsedad se dan en la composición y división, Aristóteles 502; cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser, Aristóteles 617; lo que en cada caso se presenta de diferente modo, el alma no debe considerarlo como verdadero en nada, Platón 293; cada objeto participa tanto más de la claridad cuanto más participa de la verdad, Platón 343; se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, Aristóteles 703; la verdad está en lo que aparece, Leucipo y Demócrito 118; el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras 122 123 124; el hombre no es la medida de todas las cosas, Platón 211 420 421 428; lo más verdadero es lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas, Aristóteles 617; no puede alcanzar la verdad el que no llegue a alcanzar al ser, Platón 423; a todos, aun a los que se han expresado más superficialmente, tenemos mucho que agradecer en orden a alcanzar la verdad, Aristóteles 616.

Vicio: tanto la virtud como el vicio son voluntarios, Aristóteles 793 794; pero no son en igual grado voluntarias las acciones que los hábitos, Aristóteles 795. V. Virtud, Placer.

Vida: entendemos por vida el alimentarse por sí mismo, el crecer y el decaimiento,

Aristóteles 575; todo cuerpo natural que participa de alguna vida, es sustancia, y sustancia compuesta, Aristóteles 577; no el ente falto de alma, sino el que la tiene, es el que está en potencia para vivir, Aristóteles 577; en los animales su vida es su existencia y la causa y principio de esta vida es el alma, Aristóteles 579; en el hombre se define por su capacidad de sentir y de pensar, Aristóteles 805; la vida es por sí misma buena y placentera, Aristóteles 805 806; nuestra vida de ahora no es más que una huella que imita la verdadera vida, Plotino 1112; estimar la vida como un bien absoluto, es deshonrar al alma, Platón 484; brevedad de la vida, Marco Aurelio 977; no recibimos una vida corta, sino que nosotros la acortamos, Séneca 889.

Virtud: hay dos clases de virtud: la diánoética y la ética, Aristóteles 780; en el orden moral hay dos disposiciones: la virtud natural y la virtud en sentido propio; y de éstas, la virtud en sentido propio no se da sin la prudencia, Aristóteles 796; la virtud es un hábito que lleva a y consume en perfección aquello de que es virtud y hace buena su operación, Aristóteles 784; es el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su obra propia, Aristóteles 784; es un hábito selectivo, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, Aristóteles 788 791; aunque en el orden de lo excelente y de lo bueno, es un extremo, Aristóteles 791; no es meramente lo que es conforme a la recta razón, sino lo que va acompañado de la recta razón, Aristóteles 797; toda virtud consiste en una moderación, la cual es una cierta medida, Séneca 911; es difícil dar con el justo medio, Aristóteles 791; es cosa ardua ser bueno, Aristóteles 792; para ello debemos vigilar nuestras inclinaciones a lo agradable y al placer, Aristóteles 792; término medio en algunas acciones y pasiones, Aristóteles 790; no toda acción ni toda pasión admite término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica maldad, Aristóteles 789; las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por la costumbre, que lleva a pleno desarrollo la natural disposición para recibirlas, Aristóteles 780 781; la virtud moral está íntimamente relacionada con los sentimientos, Aristóteles 813; la virtud no es otra cosa

que la recta razón, Séneca 917; todas las virtudes son racionales, Séneca 917; todas concuerdan con la naturaleza, Séneca 917; no es otra cosa que lo que resulta de la conversión al bien, Plotino 1016; vivir virtuosamente es lo mismo que vivir según la experiencia de los hechos naturales, Crisipo 877; consiste en que todo vaya regulado por la concordia del genio individual de cada uno con la voluntad del que todo lo rige, Crisipo 877; la virtud basta para la vida feliz, Crisipo 879; las virtudes no pueden darse separadamente unas de otras, Aristóteles 798; ni es posible ser bueno sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral, Aristóteles 798; los juicios sobre lo justo y lo injusto y el placer anejo a ellos están falseados por la perspectiva, Platón 482; ni hay que separar lo agradable de lo justo, lo bueno y lo bello, Platón 481 482; la vida justa es la más agradable, Platón 481; es lo mismo lo útil y provechoso que lo justo, Platón 480; todo el oro de la tierra no puede entrar en la balanza con la virtud, Platón 485; la virtud no se busca por ninguna otra cosa, Séneca 901; el premio de la virtud es ella misma, Séneca 901; no es el galardón la causa de la virtud, sino cosa accesorio, Séneca 901; es hermoso el galardón de la virtud, y la esperanza, grande, Platón 305; el soberano bien es el alma que desdena lo fortuito y se contenta con sola la virtud, Séneca 893; a la cual seguirá un gran gozo interior y la tranquilidad del alma, Séneca 894; donde la virtud es igual por ambos lados, no cuenta la desigualdad en otras cosas, Séneca 915; estimar en más la belleza que la virtud es deshonrar al alma, Platón 484; la vida injusta no sólo es más vergonzosa y más miserable, sino también más desagradable que la vida justa y piadosa, Platón 482; para el hombre bueno, nada malo existe, ni en vida ni en muerte, Epicteto 957; es menester poner de nuestra parte todo para participar durante la vida en la virtud y en la sabiduría, Platón 305; la virtud se adquiere con la sabiduría, Platón 267; debemos conocer lo que es la virtud para poder aconsejar sobre el modo de conseguirla, Platón 132; no es de escasa importancia el contraer pronto, ya desde jóvenes, tales o cuales hábitos, sino de la máxima, mejor dicho, en eso está todo, Aristóteles 783.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LOS
FILÓSOFOS ANTIGUOS», DE LA BIBLIOTECA
DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 14 DE
DICIEMBRE DE 1974, FIESTA DE SAN
JUAN DE LA CRUZ, EN LOS TA-
LLERES DE LA EDITORIAL
CATÓLICA, S. A., MA-
TEO INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

B A C Enciclopedias

- HISTORIA DE LOS DOGMAS.** Edición dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk.
T. I cuad. 3b: *La inspiración de la Sagrada Escritura*, por J. Beumer, S. I. (ISBN 84-220-0435-6).
T. II cuad. 2b: *Los ángeles*, por G. Tavard (ISBN 84-220-0438-0).
T. IV cuad. 2: *Bautismo y confirmación*, por P. Burkhard Neunheuser, O. S. B. (ISBN 84-220-0666-9).
T. II cuad. 2a: *Creación y Providencia*, por Leo Scheffczyk (ISBN 84-220-0438-0).

B A C Maior

- COMENTARIOS SOBRE EL «CATECHISMO CRISTIANO»**, por B. Carranza (2 vols.). Ed. crítica e introducción por J. I. Telleschea (1-2) (ISBN 84-220-0014-8).
MARTIN LUTERO (2 vols.), por R. García Villoslada (3-4) (ISBN 84-220-0422-4; T. I; ISBN 84-220-0423-2; T. II).
LA TEOLOGIA EN EL SIGLO XX (3 vols.). Ed. dirigida por Herbert Vorgrimmer y Robert Vander Gucht. T. I: *El entorno cultural* (5) (ISBN 84-220-0432-1). T. II: *Teología general y disciplinas teológicas* (6) (ISBN 84-220-0660-X). T. III (último): *Disciplinas teológicas: Dogma, Moral, Pastoral* (7) (ISBN 84-220-0674-X).
AGUSTIN DE HIPONA. Maestro de la conversión cristiana, por V. Capánaga (8) (ISBN 84-220-0692-8).

B A C Normal

I. FUENTES Y AUTORES CLASICOS

1. Ediciones de la Biblia y del Nuevo Testamento

- BIBLIA VULGATA LATINA** (4.^a ed.) (14) (ISBN 84-220-0049-0).
SAGRADA BIBLIA, de Nácar-Colunga:
— Tamaño BAC, 24 láminas en color (33.^a ed.) (1) (ISBN 84-220-0417-8).
— Tamaño mayor (16 × 25 cms.), lugares paralelos y 50 láminas de códices en color (2.^a ed.), tela especial labrada (ISBN 84-220-0013-X).
— Tamaño breviario (11 × 17 cms.), 1676 págs. Gama variada de encuadernaciones (ISBN 84-220-0048-2).
— Edición de bolsillo (9 × 13 cms.) (12.^a ed.) (ISBN 84-220-0446-1).
— Edición popular (10,5 × 17,5 cms.) (23.^a ed.) (ISBN 84-220-0258-2).
SAGRADA BIBLIA, de Bover-Cantera (6.^a ed.).—Agotada (25-26).
NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga, con 20 láminas en color (2.^a ed.) (40) (ISBN 84-220-0087-4).
NUEVO TESTAMENTO, de J. M. Bover.—Agotada (43).
SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. Leal (2.^a ed.).—Agotada (124).

2. Textos del cristianismo primitivo y Santos Padres

A) CRISTIANISMO PRIMITIVO

- LOS EVANGELIOS APOCRIFOS**, por A. Santos Otero (2.^a ed.).—Agotada (148) (ISBN 84-220-0069-5).
PADRES APOSTOLICOS, por D. Ruiz Bueno (3.^a ed.) (65) (ISBN 84-220-0151-9).
ACTAS DE LOS MARTIRES, por D. Ruiz Bueno (2.^a ed.) (75) (ISBN 84-220-0152-7).

TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS (2 vols.). Ed. bilingüe, por J. Solano.
I. Hasta fines del siglo IV.—Agotada (88).

II y último. Hasta el fin de la época patristica (118) (ISBN 84-220-0320-1).

OBRAS COMPLETAS DE AURELIO PRUDENCIO. Ed. bilingüe.—Agotada (58).
ORIGENES. Contra Celso, por D. Ruiz Bueno (271) (ISBN 84-220-0146-2).

B) SANTOS PADRES

PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s.II). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno (116) (ISBN 84-220-0147-0).

OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 vols.). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.

I. Homilias sobre San Mateo (1-45) (141) (ISBN 84-220-0206-X).

II y último. Homilias sobre San Mateo (46-90) (146) (ISBN 84-220-0125-X).

OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. Tratados ascéticos. Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—Agotada (169).

ENCHIRIDION THEOLOGICUM SANCTI AUGUSTINI, por F. Moriones.—Agotada (205).

OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. Félix García.

I. Vida de San Agustín, por Posidio. Primeros escritos. Introducción general a San Agustín, por V. Capánaga (4.ª ed.) (10) (ISBN 84-220-0231-0).

II. Confesiones (6.ª ed.)—Agotada (11) (ISBN 84-220-0230-2).

III. Obras filosóficas (4.ª ed.) (21) (ISBN 84-220-0257-4).

IV. Obras apologeticas (reimp.) (30) (ISBN 84-220-0239-6).

V. Tratado de la Santísima Trinidad (3.ª ed.) (30) (ISBN 84-220-0282-5).

VI. Tratados sobre la gracia (1.ª) (3.ª ed.) (50) (ISBN 84-220-0283-3).

VII. Sermones (3.ª ed.) (53) (ISBN 84-220-0119-5).

VIII. Cartas (1.ª) (2.ª ed.) (69) (ISBN 84-220-0513-1).

IX. Tratados sobre la gracia (2.ª) (3.ª ed.) (79) (ISBN 84-220-0662-6).

X. Homilias (2.ª ed.) (95) (ISBN 84-220-0117-9).

XI. Cartas (2.ª y 3.ª) (2.ª ed.) (99a y 99b) (ISBN 84-220-0018-0).

XII. Tratados morales (2.ª ed.) (121) (ISBN 84-220-0449-6).

XIII. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35) (2.ª ed.) (139) (ISBN 84-220-0158-6).

XIV. Sobre el Evangelio de San Juan (36-124) (2.ª ed.) (165) (ISBN 84-220-0124-1).

XV. Tratados escriturarios (2.ª ed.) (168) (ISBN 84-220-0124-1).

XVI. La ciudad de Dios (1.ª) (2.ª ed.) (171) (ISBN 84-220-0087-3).

XVII. La ciudad de Dios (2.ª) (2.ª ed.) (172) (ISBN 84-220-0123-3).

XVIII. Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Índice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes (187) (ISBN 84-220-0086-5).

XIX. Enarraciones sobre los Salmos (1.ª) (235) (ISBN 84-220-0045-8).

XX. Enarraciones sobre los Salmos (2.ª) (246) (ISBN 84-220-0046-6).

XXI. Enarraciones sobre los Salmos (3.ª) (255) (ISBN 84-220-0045-8).

XXII. Enarraciones sobre los Salmos (4.ª y último) (264) (ISBN 84-220-0044-X).

CARTAS DE SAN JERONIMO (2 vols.). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.

I. Cartas 1-83 (219) (ISBN 84-220-0149-7).

II. Cartas 84-145 (220) (ISBN 84-220-0150-0).

OBRAS DE SAN AMBROSIO. Tomo I: Tratado sobre el Evangelio de San Lucas. Ed. bilingüe, por M. Garrido (257) (ISBN 84-220-0169-1).

OBRAS DE SAN CIPRIANO. Tratados y Cartas. Ed. bilingüe, por J. Campos (241) (ISBN 84-220-0148-9).

OBRAS DE SAN BENITO. Su vida y su Regla (2.ª ed.) (115) (ISBN 84-220-0082-2).

OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. Regla pastoral. Homilias sobre Ezequiel. Cuarenta homilias sobre los Evangelios (170) (ISBN 84-220-0153-5).

ETIMOLOGIAS, de San Isidoro de Sevilla.—Agotada (67).

SAN LEON MAGNO. Homilias sobre el año litúrgico, por M. Garrido (291) (ISBN 84-220-0247-7).

SANTOS PADRES ESPAÑOLES (2 vols.).

I. San Ildefonso, por V. Blanco y J. Campos (320) (ISBN 84-220-0291-4).

II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso, por J. Campos e I. Roca (321) (ISBN 84-220-0292-2).

3. Cristianismo medieval

A) FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO (2 vols.). Ed. bilingüe.

I. Agotada (82) (ISBN 84-220-0175-6).

II. (100) (ISBN 84-220-0175-6).

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 vols.).

I. Introducción. Breve tratado. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo (3.ª ed.) (6) (ISBN 84-220-0161-6).

II. Jesucristo (3.ª ed.) (9) (ISBN 84-220-0162-4).

III. Camino de la sabiduría (3.ª ed.) (19) (ISBN 84-220-0163-2).

IV. Teología mística (2.ª ed.) (28) (ISBN 84-220-0225-6).

V. Santísima Trinidad. Donos y preceptos (2.ª ed.) (36) (ISBN 84-220-0165-9).

VI y último. De la perfección evangélica. Apología de los pobres (2.ª ed.) (49) (ISBN 84-220-0166-7).

SUMA CONTRA LOS GENTILES, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe.

I. Libros I y II (2.ª ed.) (94) (ISBN 84-220-0167-5).

II. Libros III y IV (2.ª ed.) (102) (ISBN 84-220-0168-3).

SUMMA THEOLOGICA. S. Thomae Aquinatis, cura fratrum eiusdem Ordinis in quinque volumina divisa.

I. Prima pars (3.ª ed.) (77) (ISBN 84-220-0218-3).

II. Prima secundae (3.ª ed.) (80) (ISBN 84-220-0219-1).

III. Secunda secundae (3.ª ed.) (81) (ISBN 84-220-0220-5).

IV. Tercia pars (3.ª ed.) (83) (ISBN 84-220-0221-3).

V y último. Supplementum. Indices (3.ª ed.) (87) (ISBN 84-220-0222-1).

SUMA THEOLOGICA, de Santo Tomás de Aquino. Ed. bilingüe (16 vols.).

I. Introducción general, por S. Ramírez, y Tratado de Dios Uno (3.ª ed.) (29) (ISBN 84-220-0177-2).

II-III. De la Ss. Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea (3.ª ed.) (41 y 56) (ISBN 84-220-0178-1).

III. (2.ª). Tratado del hombre. Del gobierno del mundo (177) (ISBN 84-220-0179-9).

IV. De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.—Agotada (126).

V. De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.—Agotada (122).

VI. De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.—Agotada (149).

VII. Tratados sobre la fe, esperanza y caridad (180) (ISBN 84-220-0208-6).

VIII. La prudencia. La justicia (152) (ISBN 84-220-0209-4).

IX. De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza (142) (ISBN 84-220-0210-8).

X. De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección (134) (ISBN 84-220-0211-6).

XI. Tratado del Verbo encarnado (191) (ISBN 84-220-0212-4).

XII. Tratado de la vida de Cristo (131) (ISBN 84-220-0213-2).

XIII. De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía (164) (ISBN 84-220-0214-0).

XIV. Penitencia. Extremaunción (163) (ISBN 84-220-0215-0).

XV. Del orden. Del matrimonio (145) (ISBN 84-220-0216-7).

XVI y último. Tratado de los novísimos. Índice de conceptos de los 16 vols. (197) (ISBN 84-220-0217-5).

OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. Edición bilingüe.

Dios uno y trino.—Agotada (193).

Cuestiones cuodlibetales (277) (ISBN 84-220-0315-5).

B) ESPIRITUALIDAD

OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 vols.).

I. Sermones. Sentencias (110) (ISBN 84-220-0037-7).

II y último. Sermones sobre el Cantar. Tratados. Cartas (130) (ISBN 84-220-0038-5).

SAN FRANCISCO DE ASIS. Escritos completos. Biografías y Florecillas (5.ª ed.)—Agotada (4) (ISBN 84-220-0078-4).

SANTO DOMINGO DE GUZMAN. Su vida. Su orden. Sus escritos (2.ª ed.)—(22) (ISBN 84-220-0085-7).

OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. El diálogo, por A. Motta (143) (ISBN 84-220-0027-X).

BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER (153) (ISBN 84-220-0080-6).

ESCRITOS DE SANTA CLARA Y DOCUMENTOS CONTEMPORANEOS. Ed. bilingüe, por I. Omachevarría.—Agotada (314).

C) LITERATURA

OBRAS LITERARIAS DE RAMON LLULL.—Agotada (31).

OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Versión de N. González Ruiz y José Luis Gutiérrez García (3.ª ed.) (157) (ISBN 84-220-0096-2).

4. Clásicos de la Edad Moderna (s.XVI-XIX)

A) ESCRITURA Y TEOLOGÍA

COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. de Maldonado.

- I. San Mateo.—Agotada (59).
- II. San Marcos y San Lucas.—Agotada (72).
- III y último. San Juan.—Agotada (112).

MISTERIO DE LA VIDA DE CRISTO, por F. Suárez.—Tomo I. Agotada en tela (35) (ISBN 84-220-0226-4). Tomo II y último. Agotada (55).

OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. Relecciones teológicas. E. bilingüe por T. Urdániz (1.404 págs.) (198) (ISBN 84-220-0188-8).

B) ESPIRITUALIDAD

OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. Edición crítica preparada por L. Sala Balust y F. Martín Hernández.

- I. Introducción biográfica. Audi, filia (302) (ISBN 84-220-0278-8).
- II. Sermones: Ciclo temporal (303) (ISBN 84-220-0022-9).
- III. Sermones: Ciclo santoral. Pláticas espirituales. Tratado sobre el sacerdocio (304) (ISBN 84-220-0276-9).
- IV. Comentarios bíblicos (315) (ISBN 84-220-0314-7).
- V. Epistolario (313) (ISBN 84-220-0295-7).
- VI y último. Tratados de reforma y Escritos menores. Indices de nombres y materias (324) (ISBN 84-220-0280-9).

OBRAS COMPLETAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ed. crítica de C. de Dalmases e I. Iparraguirre (2.ª ed.) (86) (ISBN 84-220-0019-9).

OBRAS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. Autobiografía y Diario espiritual, por V. Larrañaga.—Agotada (24).

VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (6.ª ed.) (15) (ISBN 84-220-0016-4).

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS (3 vols.).

- I. Bibliografía. Biografía. Libro de la Vida, por E. de la Madre de Dios y O. del Niño Jesús.—Agotada (74) (ISBN 84-220-0204-3).
- II. Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía, por E. de la Madre de Dios.—Agotada (120).
- III y último. Introducción general, por E. de la Madre de Dios y Otger Steggink. Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos (189) (ISBN 84-220-0024-5).

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.), por E. de la Madre de Dios y Otger Steggink (4.ª ed.) (212) (ISBN 84-220-0033-4).

CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER (2.ª ed.) (101) (ISBN 84-220-0083-0).

TRATADOS ESPIRITUALES. Melchor Cano: La victoria de sí mismo. Domingo de Soto: Tratado del amor de Dios. Juan de la Cruz: Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal, por V. Beltrán de Heredia (221) (ISBN 84-220-0032-6).

OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. Sermones de la Virgen María y Obras castellanas (96) (ISBN 84-220-0181-6).

SAN JOSE DE CALASANZ. Estudio. Escritos.—Agotada (159).

MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (3 vols.).

- I. Arte para servir a Dios y Espejo de ilustres personas, por A. de Madrid. Ley de amor santo, por F. de Osuna (38) (ISBN 84-220-0039-3).
- II. Subida del monte Sión, por B. de Laredo. Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos, por A. de Guevara. Infancia espiritual, por M. de Medina. Doctrina de las tres vías, por el Beato Nicolás Factor (44) (ISBN 84-220-0040-7).
- III y último. Meditaciones del amor de Dios, por D. de Estella. Declaraciones del «Pater noster», por J. de Pineda. Manual de la vida perfecta y Esclavitud mariana, por J. de los Angeles. Exhortación a la verdadera devoción de la Virgen, por M. de Cetina. Homiliario evangélico, por J. B. de Madrigal (46) (ISBN 84-220-0036-9).

TERCER ABECEDARIO ESPIRITUAL de Francisco de Osuna. Ed. crítica preparada por M. Andrés (333) (ISBN 84-220-0311-2).

OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES.

- I. Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Allocución al Cabildo catedral de Ginebra (109) (ISBN 84-220-0020-2).
- II y último. Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual.

Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras (127) (ISBN 84-220-0120-9).

OBRAS ASCÉTICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO.

- I. Obras dedicadas al pueblo en general (78) (ISBN 84-220-0021-0).
- II y último. Obras dedicadas al clero en particular (113) (ISBN 84-220-0028-8).

SAN VICENTE DE PAUL. Biografía y escritos (2.ª ed.) (63) (ISBN 84-220-0084-9).

OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONFORT.—Agotada (111).

BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO (2.ª ed.) (135) (ISBN 84-220-0079-2).

C) LITERATURA

OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON (4.ª ed.).

- I. El Cantar de los Cantares. La perfecta casada. Los nombres de Cristo (3a) (ISBN 84-220-0121-7).
- II. Exposición sobre Job. Poesías. Índice (3b) (ISBN 84-220-0122-5).

OBRAS SELECTAS DE FRAY LUIS DE GRANADA.—Agotada (20).

HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por Ribadeneyra.—Agotada (5).

TEATRO TEOLOGICO ESPAÑOL, por N. González Ruiz.

- I. Autos sacramentales (3.ª ed.) (17) (ISBN 84-220-0155-1).
- II. Comedias teológicas, bíblicas y de vidas de santos (3.ª ed.) (18) (ISBN 84-220-0156-X).

OBRAS DEL P. LUIS DE LA PALMA. Historia de la Pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual, por F. X. Rodríguez Moñero (261) (ISBN 84-220-0034-2).

D) FILOSOFÍA. HISTORIA. PENSAMIENTO SOCIAL Y POLÍTICO

OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (2 vols.) (2.ª ed.) (12-13) (ISBN 84-220-0269-8).

OBRAS COMPLETAS DE JAIME BALMES.

- I. Biografía y Epistolario (33) (ISBN 84-220-0106-3).
- II. Filosofía fundamental (2.ª ed.) (37) (ISBN 84-220-0107-1).
- III. Filosofía elemental y El criterio (2.ª ed.) (42) (ISBN 84-220-0108-X).
- IV. El protestantismo comparado con el catolicismo (2.ª ed.) (48) (ISBN 84-220-0097-0).
- V. Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña (51) (ISBN 84-220-0098-9).
- VI. Escritos políticos (1.ª) (52) (ISBN 84-220-0127-6).
- VII. Escritos políticos (2.ª) (57) (ISBN 84-220-0126-8).
- VIII y último. Biografías. Misceláneas. Primeros escritos. Poesías. Indices (66) (ISBN 84-220-0116-0).

ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO, por José María Sánchez de Muniain.

- I. Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la Filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España (155) (ISBN 84-220-0115-2).

II y último. Historia de las ideas estéticas. Historia de la Literatura española. Notas de Historia de la Literatura universal. Selección de poesías. Índice (156) (ISBN 84-220-0114-4).

HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de Menéndez Pelayo.

- I. (2.ª ed.) (150) (ISBN 84-220-0112-8).
- II y último. (2.ª ed.) (151) (ISBN 84-220-0111-X).

5. Derecho canónico y documentos pontificios y conciliares

CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabrerros (9.ª ed.) (7a) (ISBN 84-220-0248-5).

DERECHO CANONICO POSCONCILIAR. Suplemento al Código de Derecho canónico bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, por L. Miguélez, S. Alonso y M. Cabrerros (4.ª ed.) (7b) (ISBN 84-220-0088-1).

COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO (4 vols.), por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.

- I. Cánones 1-681, por M. Cabrerros, A. Alonso Lobo y S. Alonso Morán (223) (ISBN 84-220-0090-3).

- II. **Cánones 682-1321**, por A. Alonso Lobo, L. Miguélez y S. Alonso Morán (225) (ISBN 84-220-0089-X).
- III. **Cánones 1322-1998**, por S. Alonso Morán y M. Cabrerós (234) (ISBN 84-220-0091-1).
- IV y último. **Cánones 1999-2414**, por T. García Barberena. **Apéndices. Repertorio alfabético de materias de los cuatro tomos** (240) (ISBN 84-220-0092-X).
- CATECISMO ROMANO**, de San Pío V.—Agotada (158).
- DOCTRINA PONTIFICIA.**
- I. Documentos bíblicos, por S. Muñoz Iglesias.—Agotada (136).
- II. Documentos políticos, por J. L. Gutiérrez García (174) (ISBN 84-220-0172-1).
- III. Documentos sociales, por F. Rodríguez (2.ª ed.) (178) (ISBN 84-220-0173-X).
- IV. Documentos marianos, por C. Hilario Marín.—Agotada (128) (ISBN 84-220-0174-8).
- V y último. Documentos jurídicos, por J. L. Gutiérrez García.—Agotada (194) (ISBN 84-220-0174-8).
- CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar** (7.ª ed.) (252) (ISBN 84-220-0265-5).
- CONCILIO VATICANO II. Constitutions. Decrets. Declarations. Législation postconciliaire.** Amb el nou test llati per concessió de la Santa Seu. (Distribuidor exclusivo, Publiinter, avenida José Antonio, 270, Barcelona.) (265).
- EL CONCILIO DE JUAN Y PABLO. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II**, por J. L. Martín Descalzo (266) (ISBN 84-220-0128-4).
- DICCIONARIO DEL VATICANO II**, por M. A. Molina Martínez (2.ª ed.) (285) (ISBN 84-220-0237-X).
- COMENTARIOS AL DECRETO «OPTATAM TOTIUS», SOBRE LA FORMACION SACERDOTAL.** Obra dirigida por el Dr. D. José Delicado Baeza (309) (ISBN 84-220-0275-2).

II. AUTORES CONTEMPORANEOS (s.XX)

1. Sagradas Escrituras

- BIBLIA COMENTADA**, por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- I. Pentateuco, por A. Colunga y M. García Cordero (3.ª ed.) (196) (ISBN 84-220-0067-9).
- II. Libros históricos del A. T., por L. Arnaldich (3.ª ed.) (201) (ISBN 84-220-0234-5).
- III. Libros proféticos, por M. García Cordero (2.ª ed.) (209) (ISBN 84-220-0068-7).
- IV. Libros sapienciales, por M. García Cordero y G. Pérez Rodríguez (2.ª ed.) (218) (ISBN 84-220-0059-8).
- V. Evangelios (2 vols.), por M. de Tuyá (2.ª ed.) (239a y 239b) (ISBN 84-220-0290-6).
- VI. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas, por L. Turrado (243) (ISBN 84-220-0061-X).
- VII y último. Epístolas católicas. Apocalipsis, por J. Salguero. Índice de los siete volúmenes, por M. García Cordero (249) (ISBN 84-220-0062-8).
- LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y Comentarios**, por profesores de la Compañía de Jesús.
- ANTIGUO TESTAMENTO**
- I. Pentateuco, por F. Asensio, S. Bartina, F. L. Moriarty y R. Criado (267) (ISBN 84-220-0052-0).
- II. Conquista de Canaán y monarquía, por F. Asensio, F. Buck y F. X. Rodríguez Molero (281) (ISBN 84-220-0250-7).
- III. Israel bajo persas y griegos, por L. Moriarty, J. Vilchez, C. Bravo, J. Alonso, F. Marín, F. Asensio y L. Bratón (287) (ISBN 84-220-0240-X).
- IV. Salmos y Libros salomónicos, por R. Arconada, F. Asensio, S. Bartina, F. X. Rodríguez Molero, J. J. Serrano y J. Vilchez (293) (ISBN 84-220-0278-7).
- V. Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Ezequiel, por J. Vella, L. Moriarty y F. Asensio (312) (ISBN 84-220-0294-9).
- VI y último. Daniel y profetas menores, por J. Alonso y F. Buck (323) (ISBN 84-220-0070-9).

NUEVO TESTAMENTO

- I. Evangelios (2 vols.), por J. Leal, S. del Páramo y J. Alonso (3.ª ed.) (207a y 207b) (ISBN 84-220-0328-1 y 84-220-0327-3).

- II. Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo, por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutiérrez, A. Segovia, J. Collantes y S. Bartina (2.ª ed.) (211) (ISBN 84-220-0053-9).
- III y último. Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices, por M. Nicoláu, J. Alonso, R. Franco, F. X. Rodríguez Molero y S. Bartina (2.ª ed.) (214) (ISBN 84-220-0054-7).
- COMENTARIOS AL SERMON DE LA CENA**, por J. M. Bover (2.ª ed.) (70) (ISBN 84-220-0073-3).
- VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO**, por A. Fernández.—Agotada (32).
- CRISTO VIVO. Vida de Cristo y vida cristiana**, por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.) (332) (ISBN 84-220-0267-1).
- INTRODUCCION A LA BIBLIA**, por M. de Tuyá y J. Salguero.
- I. Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones (262) (ISBN 84-220-0050-4).
- II y último. Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina (268) (ISBN 84-220-0051-2).
- COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «DEI VERBUM», SOBRE LA DIVINA REVELACION.** Ed. dirigida por L. Alonso Schökel (284) (ISBN 84-220-0196-9).
- LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO**, por H. Zimmermann. Trad. de G. Bravo (295) (ISBN 84-220-0254-X).
- TEOLOGIA DE LA BIBLIA: I. Antiguo Testamento**, por M. García Cordero (307) (ISBN 84-220-0270-1).
- TEOLOGIA DE LA BIBLIA: II y III. Nuevo Testamento**, por M. García Cordero (335 y 336) (ISBN 84-220-0309-0 y 0308-2).
- LOS DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO**, por A. González Lamadrid (2.ª ed.) (317) (ISBN 84-220-0425-9).
- PROBLEMATICA DE LA BIBLIA**, por M. García Cordero (318) (ISBN 84-220-0285-X).
- LOS PAPIROS GRIEGOS DE LA CUEVA 7 DE QUMRAN**, por J. O'Callaghan (353) (ISBN 84-220-0668-5).

2. Dogma

- COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA.** Ed. dirigida por D. Casimiro Morcillo (253) (ISBN 84-220-0159-4).
- SACRAE THEOLOGIAE SUMMA** (4 vols.), por profesores de la Compañía de Jesús.
- I. Introduccio. De revelatione. De Ecclesia. De scriptura, por M. Nicoláu y J. Salaverri (5.ª ed.) (61) (ISBN 84-220-0180-2).
- II. De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis, por J. M. Dalmáu y J. F. Sagüés (4.ª ed.) (90) (ISBN 84-220-0205-1).
- III. De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus, por J. Solano, J. A. de Aldama y S. González (4.ª ed.)—Agotada (62).
- IV y último. De sacramentis. De novissimis, por J. A. de Aldama, F. de P. Solá, S. González y J. F. Sagüés (4.ª ed.) (73) (ISBN 84-220-0204-3).
- TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES**, por F. de B. Vizmanos e I. Riudor (229) (ISBN 84-220-0193-4).
- LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO**, por F. Marín Sola (2.ª ed.) (84) (ISBN 84-220-0227-2).
- EL CUERPO MISTICO DE CRISTO**, por E. Sauras (2.ª ed.)—Agotada (85).
- LA IGLESIA. Misterio y misión**, por A. Alcalá Galve (226) (ISBN 84-220-0192-6).
- TEOLOGIA DE SAN PABLO**, por J. M. Bover (4.ª ed.) (16) (ISBN 84-220-0224-8).
- DIOS Y SU OBRA**, por A. Ruyó Marín (222) (ISBN 84-220-0190-X).
- DIOS EN EL HOMBRE**, por A. Turrado (325) (ISBN 84-220-0298-1).
- TEOLOGIA DE LA CARIDAD**, por A. Ruyó Marín (2.ª ed.) (192) (ISBN 84-220-0187-X).
- TEOLOGIA DE LA SALVACION**, por A. Ruyó Marín (3.ª ed.) (147) (ISBN 84-220-0184-5).
- JESUCRISTO SALVADOR**, por T. Castrillo (162) (ISBN 84-220-0185-3).
- TRATADO DE LA SANTISIMA EUCARISTIA**, por G. Alastruay (2.ª ed.)—Agotada (71).
- TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA**, por G. Alastruay (4.ª ed.) (8) (ISBN 84-220-0223-X).
- MARIOLOGIA**, por J. B. Carol (242) (ISBN 84-220-0194-2).

LA ASUNCION DE MARIA, por J. M. Bover (2.^a ed.) (27) (ISBN 84-220-0225-6).
 TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. Llamera (108) (ISBN 84-220-0182-0).
 TEOLOGIA DE LA ACCION PASTORAL, por C. Floristán y M. Useros (275) (ISBN 84-220-0200-0).
 SACERDOCIO Y CELIBATO, bajo la dirección de J. Coppens (2.^a ed.) (326) (ISBN 84-220-0401-1).
 MARIA EN LA PATRISTICA DE LOS SIGLOS I Y II, por J. A. de Aldama (300) (ISBN 84-220-0266-3).
 LA ESPERANZA ECUMENICA DE LA IGLESIA (2 vols.), por J. M. Igartua (305-306) (ISBN 84-220-0271-X).
 LA RECONCILIACION CON DIOS, por G. Flórez García (329) (ISBN 84-220-0005-0).
 LA NUEVA TEOLOGIA HOLANDESA, por M. Schmaus, L. Scheffczyk y J. Ciers (357) (ISBN 84-220-0677-4).
 CRISTO, VIDA DEL MUNDO, por B. de Margerie (361) (ISBN 84-220-0686-3).
 NUESTRA FE. Introducción al cristianismo, por J. Monserrat (365) (ISBN 84-220-0697-9).

HISTORIA SALUTIS

TEOLOGIA DEL MAS ALLA, por C. Pozo (282) (ISBN 84-220-0202-7).
 DIOS REVELADO POR CRISTO, por J. M.^a Dalmáu y S. Vergès (292) (ISBN 84-220-0240-3).
 TEOLOGIA DEL SIGNO SACRAMENTAL, por M. Nicoláu (294) (ISBN 84-220-0252-3).
 MINISTROS DE CRISTO, por M. Nicoláu (322) (ISBN 84-220-0293-3).
 DE LOS EVANGELIOS AL JESUS HISTORICO, por J. Caba (316) (ISBN 84-220-0284-1).
 LA IGLESIA DE LA PALABRA (2 vols.), por J. Collantes (338 y 339) (ISBN 84-220-0307-4 y 0306-6).
 LA SALVACION EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS, por P. Damboriena (343) (ISBN 84-220-0434-0).
 EL MATRIMONIO CRISTIANO Y LA FAMILIA, por J. L. Larrabe (346) (ISBN 84-220-0443-7).
 MARIA EN LA OBRA DE LA SALVACION, por C. Pozo (360) (ISBN 84-220-0685-5).

3. Moral

TEOLOGIA MORALIS SUMMA, por M. Zalba.

- I. Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus. De virtute religionis (2.^a ed.). Agotada (93).
- II. Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus (2.^a ed.).—Agotada (106).
- III y último. Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis (2.^a ed.).—Agotada (117).

TEOLOGIA MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba.

- I. Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus (175) (ISBN 84-220-0170-5).
- II y último. De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis (176) (ISBN 84-220-0171-3).

TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por A. Royo Marín.

- I. Moral fundamental y especial (4.^a ed.) (166) (ISBN 84-220-0441-0).
- II y último. Los sacramentos (3.^a ed.) (173) (ISBN 84-220-0228-0).

TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. Peinador (2.^a ed.) (215) (ISBN 84-220-0244-2).

4. Espiritualidad

EL DIALOGO SEGUN LA MENTE DE PABLO VI. Comentarios a la «Ecclesiam suam». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (2.^a ed.) (251) (ISBN 84-220-0142-X).

TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por A. Royo Marín (5.^a ed.) (114) (ISBN 84-220-0183-7).

JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. Royo Marín (210) (ISBN 84-220-0189-6).

LA VIDA RELIGIOSA, por A. Royo Marín (2.^a ed.) (244) (ISBN 84-220-0195-0).

LA EVOLUCION MISTICA, por J. G. Arintero (2.^a ed.) (91) (ISBN 84-220-0029-6).

CUESTIONES MISTICAS, por J. G. Arintero (154) (ISBN 84-220-0026-1).

SEÑORA NUESTRA, por J. M.^a Cabodevilla (3.^a ed.) (161) (ISBN 84-220-0025-3).

LAS VIRGENES CRISTIANAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA, por F. de B. Vizmanos.—Agotada (45).

CARTA DE LA CARIDAD, por J. M.^a Cabodevilla (2.^a ed.) (254) (ISBN 84-220-0030-X).

HOMBRE Y MUJER, por J. M.^a Cabodevilla (4.^a ed.).—Agotada (195) (ISBN 84-220-0023-7).

EJERCICIOS ESPIRITUALES, por L. González e I. Iparraguirre (245) (ISBN 84-220-0031-8).

EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por R. Lombardi (3.^a ed.).—Agotada (216).

TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. Jiménez Duque (224) (ISBN 84-220-0191-8).

LA NUEVA CRISTIANDAD, por J. Mullor García (2.^a ed.) (260) (ISBN 84-220-0197-7).

LA IMPACIENCIA DE JOB, por J. M.^a Cabodevilla (3.^a ed.) (263) (ISBN 84-220-0262-0).

ESPIRITUALIDAD DE LOS SEGLARES, por A. Royo Marín (272) (ISBN 84-220-0316-3).

LA VIRGEN MARIA, por A. Royo Marín (278) (ISBN 84-220-0201-9).

INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ, por F. Ruiz Salvador (279) (ISBN 84-220-0042-3).

LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO A LA LUZ DEL VATICANO II, por C. Espinosa (280) (ISBN 84-220-0041-5).

PARA VIVIR EL CONCILIO, por R. Lombardi.—Agotada tela (297).

32 DE DICIEMBRE, por J. M.^a Cabodevilla (2.^a ed.) (288) (ISBN 84-220-0241-8).

EL PATO APRESURADO O APOLOGIA DE LOS HOMBRES, por J. M.^a Cabodevilla (301) (ISBN 84-220-0296-5).

DISCURSO DEL PADRENUESTRO, por J. M.^a Cabodevilla (319) (ISBN 84-220-0288-4).

ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS-SACERDOTES, por el Secretariado Nacional del Clero.—Agotada (328).

TEXTOS Y DOCUMENTOS DE LA COMISION «FE Y CONSTITUCION», por L. Vischer (337) (ISBN 84-220-0347-3).

CREO EN LA IGLESIA. Renovación y fidelidad, por el Card. Marcelo González Martín (2.^a ed.) (341) (ISBN 84-220-0408-9).

ESCRITOS PASTORALES, por Mons. Eduardo Pironio (344) (ISBN 84-220-0437-2).

AL ENCUENTRO DE LA UNIDAD. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla (1958-1972) (345) (ISBN 84-220-0439-9).

LOS GRANDES MAESTROS DE LA VIDA ESPIRITUAL, por A. Royo Marín (347) (ISBN 84-220-0650-2).

DOCUMENTOS COLECTIVOS DEL EPISCOPADO ESPAÑOL. Ed. completa, preparada por J. Iribarren (355) (ISBN 84-220-0673-1).

FERIA DE UTOPIAS, por J. M.^a Cabodevilla (359) (ISBN 84-220-0679-0).

ELEVACIONES SOBRE EL AMOR DE CRISTO, por A. Orbe (364) (ISBN 84-220-0687-1).

EL APOSTOLADO SEGLAR EN ESPAÑA. Orientaciones fundamentales, por la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (367) (ISBN 84-220-0700-2).

5. Liturgia

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA SAGRADA LITURGIA (2.^a ed.) (238) (ISBN 84-220-0207-8).

CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. Garrido y A. Pascual (202) (ISBN 84-220-0095-4).

EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por C. Vagaggini (2.^a ed.) (181) (ISBN 84-220-0186-1).

HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti.

- I. Introducción general. El año litúrgico. El breviario.—Agotada (132).
 - II. La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales.—Agotada (144).
- EL SACRIFICIO DE LA MISA**, por Jungmann (4.^a ed.) (68) (ISBN 84-220-0094-6).
- EL AÑO LITURGICO**, por J. Pascher (247) (ISBN 84-220-0093-8).
- LA PLEGARIA EUCARISTICA**, por L. Maldonado (273) (ISBN 84-220-0316-3).

6. Homilética

LA PALABRA DE CRISTO (10 vols.), por el cardenal Angel Herrera Oria.

- I. Adviento y Navidad (3.^a ed.) (97) (ISBN 84-220-0063-6).
- II. Epifanía a Cuaresma (2.^a ed.) (119) (ISBN 84-220-0064-4).
- III. Cuaresma y tiempo de Pasión (2.^a ed.) (123) (ISBN 84-220-0065-2).
- IV. Ciclo pascual (2.^a ed.) (129) (ISBN 84-220-0055-5).
- V. Pentecostés (1.^o) (2.^a ed.) (133) (ISBN 84-220-0056-3).
- VI. Pentecostés (2.^o) (2.^a ed.)—Agotada (138).
- VII. Pentecostés (3.^o) (2.^a ed.)—Agotada (140).
- VIII. Pentecostés (4.^o) (reimp.)—Agotada (107).
- IX. Fiestas (1.^o) (167) (ISBN 84-220-0057-1).
- X y último. Fiestas (2.^o). Indices generales (183) (ISBN 84-220-0058-X).

7. Patrología

PATROLOGIA, por J. Quasten.

- I. Hasta el concilio de Nicea (2.^a ed.) (206) (ISBN 84-220-0136-5).
- II. La edad de oro de la literatura patristica griega (2.^a ed.) (217) (ISBN 84-220-0418-6).

ANTROPOLOGIA DE SAN IRENEO, por A. Orbe (286) (ISBN 84-220-0235-3).

PARABOLAS EVANGELICAS EN SAN IRENEO (2 vols.), por A. Orbe (331 y 332) (ISBN 84-220-0313-9 y 0312-0).

8. Historia y hagiografía

HISTORIA ECLESIASTICA de Eusebio de Cesarea. Ed. bilingüe preparada por A. Velasco (349 y 350) (ISBN 84-220-0657-X; 84-220-0658-8).

HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA.

- I. Edad Antigua, por B. Llorca (4.^a ed.) (54) (ISBN 84-220-0134-9).
- II. Edad Media, por R. García Villoslada (3.^a ed.) (104) (ISBN 84-220-0133-0).
- III. Edad Nueva, por R. García Villoslada y B. Llorca (2.^a ed.) (199) (ISBN 84-220-0132-2).
- IV y último. Edad Moderna, por F. J. Montalbán (3.^a ed.) (76) (ISBN 84-220-0131-4).

HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA.

- I. México. América Central. Antillas, por L. Lopetegui y F. Zubillaga (248) (ISBN 84-220-0130-6).
- II. Hemisferio Sur, por A. Egaña (256) (ISBN 84-220-0129-2).

CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König.

- I. El mundo prehistórico y protohistórico (2.^a ed.) (200) (ISBN 84-220-0233-7).
- II. Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad (2.^a ed.) (203) (ISBN 84-220-0137-3).
- III y último. Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo (2.^a ed.) (208) (ISBN 84-220-0145-4).

LA EXPRESION DE LO DIVINO EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS, por V. Hernández Catalá (334) (ISBN 84-220-0310-4).

LA MISTICA DEL BUDISMO, por J. López Gay (356) (ISBN 84-220-0675-8).

AÑO CRISTIANO (1 vols.), bajo la dirección de L. de Echeverría, B. Llorca, L. Sala Balust y C. Sánchez Aliseda.

- I. Enero-marzo (2.^a ed.) (182) (ISBN 84-220-0075-X).
- II. Abril-junio (2.^a ed.) (184) (ISBN 84-220-0074-1).
- III. Julio-septiembre (2.^a ed.) (185) (ISBN 84-220-0076-8).
- IV. Octubre-diciembre (2.^a ed.) (186) (ISBN 84-220-0077-6).

LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por Kirschbaum, Junyent y Vives.—Agotada (125).

HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Monero Moreno.—Agotada (204).

ISABEL LA CATOLICA, por T. de Azcona (237) (ISBN 84-220-0113-6).

TIEMPO Y VIDA DE SANTA TERESA, por E. de la Madre de Dios y O. Steggink (283) (ISBN 84-220-0232-9).

SAN ANTONIO MARIA CLARET. Escritos autobiográficos y espirituales (188) (ISBN 84-220-0081-4).

SOR ANGELA DE LA CRUZ. Escritos íntimos. Ed. crítica, introducciones y notas, por J. M.^a Javierre (362) (ISBN 84-220-0688-X).

SOLEDAD DE LOS ENFERMOS. Soledad Torres Acosta, por J. M.^a Javierre (2.^a ed.) (296) (ISBN 84-220-0442-9).

DIARIO DEL P. MANJON. Edición crítica, por J. M. Prellezo García (348) (ISBN 84-220-0652-9).

EL MONACATO PRIMITIVO. T. I. Hombres, hechos, costumbres, instituciones, por García M. Colombás, O. S. B. (351) (ISBN 84-220-0665-0).

9. Filosofía

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA.

- I. Introductio. Logica. Critica. Metaphysica, por L. Salcedo y C. Fernández (3.^a ed.) (98) (ISBN 84-220-0099-7).

- II. Cosmologia. Psychologia, por J. Hellín y F. M.^a Palmés (2.^a ed.) (137) (ISBN 84-220-0101-2).

- III y último. Theodicea, Ethica, por J. Hellín e I. González (2.^a ed.)—Agotada (92).

CURSUS PHILOSOPHICUS. T. V. Theologia naturalis, por J. Hellín.—Agotada (60).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA, por G. Fraile.

- I. Grecia y Roma (3.^a ed.) (160) (ISBN 84-220-0007-5).

- II. El judaísmo, el cristianismo, el Islam y la filosofía (2.^a ed.) (190) (ISBN 84-220-0007-5).

- III. Del Humanismo a la Ilustración (250) (ISBN 84-220-0144-7).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. Desde la época romana hasta fines del s.XVII, por G. Fraile (327) (ISBN 84-220-0001-6).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. Desde la Ilustración, por G. Fraile (330) (ISBN 84-220-0017-2).

HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne.

- I. La antigüedad griega y romana (227) (ISBN 84-220-0109-8).

- II y último. La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices (228) (ISBN 84-220-0110-1).

PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORANEOS, por A. López Quintás (274) (ISBN 84-220-0100-4).

GNOSEOLOGIA, por J. M.^a de Alejandro (2.^a ed.) (290) (ISBN 84-220-0367-8).

FILOSOFIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA, por A. López Quintás (298) (ISBN 84-220-0260-4).

MITO. Semántica y realidad, por L. Cencillo (299) (ISBN 84-220-0263-9).

LA LOGICA Y EL HOMBRE, por J. M.^a de Alejandro (308) (ISBN 84-220-0273-6).

LOS FILOSOFOS MODERNOS. Selección de textos, por C. Fernández (2.^a ed.).

- I. Descartes-Kant (310) (ISBN 84-220-0276-0).

- II y último. Fichte-Ayer (311) (ISBN 84-220-0276-0).

INTRODUCCION A LA ESTETICA. Historia. Teoría. Textos, por J. Plazaola (342) (ISBN 84-220-0412-7).

FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA, por Leo Gabriel (352) (ISBN 84-220-0661-8).

LOS FILOSOFOS ANTIGUOS. Selección de textos, por C. Fernández (368) (ISBN 84-220-0701-0).

10. Pensamiento social y político cristiano

OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA (233) (ISBN 84-220-0143-8).

COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (3.^a ed.) (213) (ISBN 84-220-0154-3).

- COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS».** Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (reimp.) (230) (ISBN 84-220-0144-6).
- CURSO DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA,** por profesores del Instituto Social León XIII (260) (ISBN 84-220-0141-1).
- SOCIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA TECNICA,** por M. Brugarola (270) (ISBN 84-220-0198-5).
- COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «GAUDIUM ET SPES», SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL.** Ed. dirigida por el Card. A. Herrera Oria (276) (ISBN 84-220-0140-3).
- LA POLITICA DOCENTE.** Estudio a la luz del Vaticano II, por J. García Carfascio (289) (ISBN 84-220-0234-4).
- LIBERACION MARXISTA Y LIBERACION CRISTIANA,** por A. López Trujillo (354) (ISBN 84-220-0671-5).
- LOS ORIGENES DEL MARXISMO,** por C. Valverde (358) (ISBN 84-220-0678-2).
- SOCIEDAD Y DELINCUENCIA EN EL SIGLO DE ORO,** por P. Herrera Puga (363) (ISBN 84-220-0699-5).

11. Ciencia

- ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE,** por A. Haas.—Agotada (231).
- CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA,** por J. M.^a Riaza (3.^a ed.) (105) (ISBN 84-220-0238-8).
- EL COMIENZO DEL MUNDO,** por J. M.^a Riaza (2.^a ed.) (179) (ISBN 84-220-0102-0).
- AZAR, LEY Y MILAGRO,** por J. M.^a Riaza (236) (ISBN 84-220-0105-5).
- LA EVOLUCION,** por M. Crusafont, B. Meléndez y E. Aguirre (2.^a ed.) (258) (ISBN 84-220-0676-6).
- DIALOGOS SOBRE LA FISICA ATOMICA,** por W. Heisenberg (340) (ISBN 84-220-0403-8).
- LA IMAGEN FISICA DEL MUNDO,** por C. F. von Weizsäcker (366) (ISBN 84-220-0694-4).

12. Arte y literatura

- EL ARTE SACRO ACTUAL,** por J. Plazaola. Con 48 láminas en negro y 16 en color (250) (ISBN 84-220-0035-0).
- SUMA POETICA,** por Pemán y Herrero García (2.^a ed.).—Agotada (2).
- LOS GRANDES TEMAS DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA.**
- I. Nacimiento e infancia de Cristo, por F. J. Sánchez Cantón, 304 láminas.—Agotada (34).
 - II. Cristo en el Evangelio, por F. J. Sánchez Cantón.—Agotada (64).
 - III. La pasión de Cristo, por J. Camón Aznar, 303 láminas (47) (ISBN 84-220-0319-8).

B A C Minor

1. **CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones** (25.^a edición) (ISBN 84-220-0646-7).
2. **OCHO GRANDES MENSAJES. Rerum novarum. Quadragesimo anno. Mater et magistra. Pacem in terris. Ecclesiam suam. Populorum progressio. Gaudium et spes. Octogesima adveniens** (5.^a ed.) (ISBN 84-220-0645-6).
3. **EL DERECHO A LA VERDAD.** Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión, por J. Iribarren (ISBN 84-220-0139-X).
4. **NUEVO TESTAMENTO.** Traducción Nácar-Colunga (ISBN 84-220-0303-1).
5. **LA REGULACION DE LA NATALIDAD.** Texto bilingüe de la «Humanae vitae» y fuentes del Magisterio. Comentarios de M. Zalba (ISBN 84-220-0138-1).
6. **EL CREDO DEL PUEBLO DE DIOS,** por C. Pozo.—Agotada (ISBN 84-220-0203-5).

- JUAN DE AVILA.** Escritos sacerdotales, por J. Esquerda Bifet (ISBN 84-220-0242-6).
- RAICES HISTORICAS DEL LUTERANISMO,** por R. García Villoslada (ISBN 84-220-0245-0).
- NUEVAS NORMAS DE LA MISA,** por J. M.^a Martín Patino, A. Pardo, A. Iniesta y P. Farnés (9.^a ed.).—Agotada.
- LAS CORRECCIONES AL CATECISMO HOLANDES,** por E. Dhanis, J. Visser y H. J. Fortmann. Complementos a la edición española por C. Pozo (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0251-5).
- FREUD Y LA RELIGION,** por Albert Plé. Estudio introductorio por el Dr. Rof Carballo (ISBN 84-220-0253-7).
- JUAN XXIII.** Mensaje espiritual, por J. M.^a Bermejo (ISBN 84-220-0255-8).
- TEOLOGIA DE LA ESPERANZA,** por A. Royo Marín (ISBN 84-220-0274-4).
- LA EUCARISTIA.** Textos del Vaticano II y de Pablo VI, por J. Solano (ISBN 84-220-0256-6).
- PRIMADO Y COLEGIALIDAD,** por A. Antón (ISBN 84-220-0261-2).
- LA FE DE LA IGLESIA,** por A. Royo Marín (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0648-0).
- DOCTORAS DE LA IGLESIA.** Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena, por A. Royo Marín (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0417-0).
- LA CARA OCULTA DEL VATICANO I,** por J. Collantes (ISBN 84-220-0279-5).
- DIOS EN LA POESIA ACTUAL,** por Ernestina de Champourcin (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0281-7).
- EL INCONFORMISMO DE LA JUVENTUD,** por I. A. del Val (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0287-6).
- ESPAÑA AL ENCUENTRO DE EUROPA,** por L. Sánchez Agesta (ISBN 84-220-0289-2).
- LAS BIENAVENTURANZAS DE MARIA,** por L. Castán Lacoma (3.^a ed.) (ISBN 84-220-0009-1).
- IGLESIA Y SECULARIZACION,** por J. Daniélou y C. Pozo (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0450-X).
- SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA,** por M. Benzo Mestre (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0008-3).
- TEOLOGIA PROTESTANTE.** Sistema e historia, por J. María G. Gómez-Heras (ISBN 84-220-0348-1).
- ARTE Y PENSAMIENTO EN SAN JUAN DE LA CRUZ,** por J. Camón Aznar (ISBN 84-220-0305-8).
- LA CRISIS DE LA IGLESIA.** Criterios de renovación, por M. Nicolau (ISBN 84-220-0304-X).
- LA POESIA DE SANTA TERESA,** por A. Custodio Vega, O.S.A. (ISBN 84-220-0404-6).
- EL GRAN DESCONOCIDO.** El Espíritu Santo y sus dones, por A. Royo Marín, O.P. (2.^a ed.) (ISBN 84-220-0405-4).
- EL HUMANISMO EN LA ENCRUCIJADA,** por B. Hansler (ISBN 84-220-0416-X).
- LOS MOVIMIENTOS TEOLOGICOS SECULARIZANTES.** Cuestiones actuales de metodología teológica, por J. A. de Aldama, K. J. Becker, C. Cardona, B. Mondin, A. de Villalmonste (ISBN 84-220-0447-X).
- HABLA EL AGUILA.** Versión poética del Apocalipsis, por J. Camón Aznar (ISBN 84-220-0667-7).
- EL ARZOBISPO MENDIGO.** Biografía de Marcelo Spinola, por J. M.^a Lavieille (ISBN 84-220-0684-7).

EDICIONES ESPECIALES EN TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín, preparada por J. Leal, S.I. (ISBN 84-220-0071-7).

NUEVO TESTAMENTO, de Nácar-Colunga (26.^a ed.) (ISBN 84-220-0452-6).

LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegetico-doctrinal por M. García Cordero, O.P. (ISBN 84-220-0001-2).

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta diciembre de 1974

Al formular su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — Mateo Inurria, 15. Madrid